BT
123
.N73

230.8 H62

THE HENGSTENBERG COLLECTION

IN THE LIBRARY OF THE

Baptist Union Theological Seminary

Purchased from the estate of the late
Prof. E. W. Hengstenberg, D. D., of Berlin,
and deposited in the Library by an association
of gentlemen.

Library No. .... *Shelf No.* ....

CHICAGO, Nov. 19, 1875.

X333

Lippert 109.

The University of Chicago
Libraries

Baptist Union Theol. Sem. Coll.

230.8
N62

Theologiſche Studien

von

M. Karl Immanuel Nitzſch,
Akadem. Privatdocenten und Diakonus zu Wittenberg.

Erſtes Stück.

Leipzig, 1816.
Bei Friedrich Chriſtian Wilhelm Vogel.

BT123
N73
c.1
Gen

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

19402

An

Herrn

D. Johann Auguſt Jakobs

Akadem. Privatdocenten der Philologie in Halle.

Du haſt mich freundlich getröſtet, Mein Jakobs, über den unverſchuldeten Verluſt akademiſcher Mittheilung; nimm dafür zum Dank die Erſtlingsfrüchte einer unerwünſchten Muße an. Ich weihe ſie Dir nicht nur darum, weil ich Dir von ſolcher Art ſeit Langem ein Gegengeſchenk ſchuldig bin, ſondern noch mehr, weil dieſe unſichern Verſuche der ermunternden Aufnahme ſehr bedürfen, die ſie bei meinem älteſten, erſten Freunde auf wiſſenſchaftlicher Bahn unfehlbar finden werden. Unſre Studien gehören ohnehin dem engeren Publicum der Freunde an; aber Du wirſt auch dieſe theologiſchen in keinem Falle verſchmähen.

Schreibt ſich unſre Freundſchaft eben von der ſchönen Zeit her, wo wir die Eine Wiſſenſchaft zuerſt kennen und lieben lernten, wo wir innig vorempfanden, daß uns, wenn wir einſt auch die verſchiedenſten Richtungen genommen hätten, doch ein wiſſenſchaftlicher Sinn in Einigung und gegenſeitigſtärkendem Einfluße erhalten würde, wie gern wirſt du mir dann auch bei dieſer Unterſuchung folgen, die den Sohn Gottes zum Ziele hat, den auch Du im Glauben liebſt, auf den ja alle wahre Wiſſenſchaft hinſtrebt, auf den ja auch alle die Herrlichſten von Deinen Griechen im Geiſte deuteten! Lebe wohl und gedenke mit neuer Liebe

Deines

D. ſechsten Mai 1816.

Nitzſch.

Inhalt.

Das Theologumenon vom Pneuma Hagion als der Mutter des Chriſts, in ſeinem Zuſammenhange mit den allgemeinen theogoniſchen Begriffen der morgenländiſchen, und den beſondern der jüdiſchchriſtlichen Gotteslehre dargeſtellt.

§. 1.

Einleitung.

§. 2.

Nachweiſung des Theologumens.

§. 3.

Aeltere und neuere Erklärungen desſelben.

§. 4.

Rückblick auf den allgemeinen theogoniſchen Begriff der morgenländiſchen Gnoſis.

§. 5.

Phyſiſche Theogonie.

§. 6.

Logiſche — —

§. 7.

Ethiſche — —

Das Theologumen
vom Pneuma Hagion als der Mutter des Chriſt's,
in ſeinem Zuſammenhange mit den allgemeinen theogoniſchen Begriffen der morgenländiſchen und den beſondern der jüdiſchchriſtlichen Gotteslehre dargeſtellt.

§. 1. Einleitung.

Apologetiſcher Geſichtspunct der Abhandlung. Jüdiſch-chriſtliche Theologie oder das Zeitalter der Theologumene.

Wie weſentlich die Lehre von Vater, Sohn und Geiſt dem Chriſtenthume angehöre, wie lebendig ſich in dieſem ſcheinbaren Tritheismus die reine Gottesidee entfalte, wie viel er auch im Verlaufe der Jahrhunderte unvermerkt mitgewirkt habe, den chriſtlichen Völkern das eigentliche Heil des monotheiſtiſchen Glaubens zu bewahren; dieß iſt eben erſt auf Anregung jenes ſtürmiſchen Antiquationsgeiſtes, der im vorigen Halbjahrhunderte dieſem Dogma das Garaus drohete, beſſer erkannt und deutlicher ausgeſprochen worden.

Hoffen wir indeſſen die unvergleichbare Angemeſſenheit der genannten Lehre zu den Zwecken der Kirche allgemeiner beherzigt und dadurch für ſie auch beim Volke ein neues, reineres Intereſſe erweckt zu ſehen, ſo dürfen wir dieſen Erfolg wenigſtens nicht vom ſich ſelbſt überlaßnen theologiſchen Zeitgeiſte erwarten. Die Zeittheologie hat zwar, ihrer ekliptiſchen Fortbewegung getreu, unverſehens wieder eine apologetiſche Richtung genommen; aber beharret ſie noch immer auf dem Einen, daß der Stoff des Chriſtenthums allermeiſt nach dem Zwecke des Wiſſens zu ſchätzen ſei, ſo muß ſie unbewußt ſelbſt der Hydra des Naturalismus friſche Köpfe anſetzen. Wir haben allerdings die heutige Philoſophie ſich mit Allem wieder ausſöhnen ſehn, was die bildende Vernunft der alten Welt an Verkörperungen der Ideen darbietet; eine Ausſöhnung, welche bald durch die Liebe zur Idee, bald durch die Liebe zu ihrer Verkörperung auf gar verſchiedenen Wegen zu Stande kommen konnte; ja wir haben erlebt, daß die Dreieinigkeit Gottes wieder zum erſten Lehrſatz der Philoſophie erhoben und um ſo beſtimmter für die Grund- und Hauptlehre des Chriſtenthums erklärt ward: allein wenn die Identitätslehre nun grundſätzlich ſchon das Glauben unter das Wiſſen gefangen nahm, darum den überlieferten Dogmen vor Allem einen wiſſenſchaftlichen Gehalt abforderte, und ihren

Werth ausſchließlich nach ihrer Angemeſſenheit zur vollkommenſten Naturlehre und Weltanſicht würdigte, ſo befremdet es nicht, daß denn doch die chriſtliche Offenbarung manchem Freunde der Naturphiloſophie nur wie ein leichter Abhub von der vorchriſtlichen, allgemeinen Gnoſis des Morgenlands, nur wie ein ärmlicher Brocken vom Steine der Weiſen erſcheinen konnte. Wirklich gewährt ja ihr Stoff (die ganze Hebräiſche Geſchichte und Weltanſicht mit eingeſchloſſen) dem Naturphiloſophen eine ſehr karge Ausbeute, da ihn die vollgehaltigern, ſinn- und beziehungsreichern Naturerklärungen andrer z. B. der Indiſchen Weiſen ungleich mehr anſprechen und befriedigen müſſen. Indeſſen haben die philoſophiſchen Beweiſe und Deutungen von der Dreieinigkeit Gottes, ſelbſt wenn ſie bloß logiſchmetaphyſiſcher Art waren, den Religionslehrer doch in Spannung erhalten und ihn gehindert, das Dogma ſchlechthin zu verwerfen, oder ſie haben ihm auch, wenn ſie ethiſcher Gattung wie die Kantiſche und Schellingſche waren, ein neues Intereſſe dafür erregt, gewiß aber im Ganzen die kirchliche Geltung desſelben eben ſo wenig geſchwächt als gehoben. Sie waren ihrer Anlage nach ſchon nicht darauf berechnet, den Volksglauben zu erfriſchen. Dieß zu bewirken blieb die Aufgabe der hiſtoriſchen Theologie; aber auch ſie wich von der apologetiſchen Richtung, die ſie

urſprünglich hatte, zu weit größerem Schaden der Kirche gar bald wieder ab. Die hiſtoriſche Interpretation, faſſen wir ſie im Sinne des großen Semler, hatte ſich das ſchöne Ziel geſteckt, durch reinere Entwickelung des bibliſchen Chriſtenthums das kirchliche zu beleben, das unter ſcholaſtiſchem Zwange faſt erſtorben war. Gefährlich nun ward ſie freilich ſchon durch den Reiz, den ſie erregte, jede theologiſche Interpretation zu verwerfen und die herrſchende Exegeſe für Verfälſchung des Chriſtenthums in Prieſtley's Sinne auszuſchreien, zumal wenn ſie ſich, nachdem ſie die Analogie des Kirchenglaubens ſchlechthin aufgegeben hatte, dann deſto mehr in die Analogie der morgenländiſchen Mythik und Philoſophie verlor; allein verderblich der wahren Theologie und ihrer eignen anfänglichen Tendenz widerwärtig ward ſie erſt, ſobald ſie ſich immer wieder von dem Grundſatze leiten ließ, das nach Zeit- und Ortbegriffen ausgemittelte Dogma der Bibel ſei nach ſeiner Angemeſſenheit zur Begründung und Ergänzung des religiöſen Wiſſens zu würdigen. Denn wie konnte es nun anders kommen als, daß der hiſtoriſche Theolog ſich einen univerſalen Glauben vorbehielt, zu dem ſich die bibliſche Lehre wie eine Vorſchule verhielt, daher auf die leidige Syncatabaſis oder auf nichts Beßres, auf den Perfectibilitätsgrundſatz verfiel, und in beiden Fällen

das Chriſtenthum einer eklektiſchen Behandlung unterwarf. Dieſe Verirrung unſrer hiſtoriſchen Theologie iſt, dünkt mich, nirgends ſo ſtark hervorgetreten als in dem Syſteme, welches ſich neuerdings als ein univerſaliſtiſches *) angekündigt hat, und durch dieſe, wiewohl vieldeutige, Bezeichnung doch ſchon erklärt, daß es das theoretiſche Moment des Chriſtenthums dem praktiſchen nicht unterordnen, ſondern aufs Neue coordiniren will. Was bei aller ſolcher Coordination herauskomme, iſt bekannt. Die bibliſche Gotteslehre wird da mit den Philoſophemen eines Anaxagoras auf einer und derſelben Waage gewägt, und ſammt dieſen gegen den reinern, vernünftigern Monotheism in Schatten geſtellt; der bibliſche Gott als ein bloßer Weltgott wird von dem Weltengotte wohlweislich unterſchieden, gleich als ob Religion und Offenbarung ſich um aſtronomiſche Syſteme kümmerten; der Eingeborne Sohn Gottes, der in die Welt gekommen, wird nur für ein, nicht für das Abbild Gottes erklärt, weil ja andre Planeten eines

*) Siehe G. Ph. Chr. Kaiſers Bibliſche Theologie oder Judaismus und Chriſtianismus nach der hiſtoriſch-gr. Interpr. u. nach einer freimüthigen Stellung in die kritiſchvergl. Univerſalhiſtorie der Religionen und in die univerſale Religion. 1. Th. Erlangen, 1813. S. die Vorrede S. VI. ff.

andern bedürfen; kurz die wiſſenſchaftlichen Blößen der Schriftlehre (von gewiſſen alten*) Accommodationsgeiſtern als **Nothlügen der Schrift** gerechtfertigt) werden hier in ein Licht geſtellt, in welchem ſie, was ſie eigentlich ſind, formale Schönheiten und Vollkommenheiten der Offenbarung, weder ſein ſollen noch können; denn läßt dieſes Syſtem auch faſt jedem theoretiſchentblößten Dogma irgend einen praktiſchen Werth, ſo geht ihm doch ſelbſt dieſer im Grundſatze der allgemeinen Perfectibilität der chriſtlichen Religion oder in ihrem Gegenſatze gegen die Univerſalreligion wiederum verloren. Wie nun dieſem neueſten Naturalismus von beiderlei Art vor Allem durch die Beſtreitung des herrſchenden oder die Beſtimmung des ſchwankenden Offenbarungsbegriffs zu begegnen ſei, leuchtet ein, und zwar giebt es für die wiſſenſchaftliche Kritik der Religionen kein andres Princip, als die Idee der Kirche und des kirchlichen Zweckes. Aber was kann der Erfolg von der Anwendung auch dieſes Princips auf ein bibliſches Dogma ſein, ſo lange

*) S. Clementin. in den PP. App. Cotel. S. 635. §. V. Τὰ ψευδῆ τῶν γραφῶν αἰτήματι κακίας δικαίῳ τινὶ λόγῳ γραφῆναι συνεχωρήθη. — Vergl. S. 643. ὅσαι τῶν γραφῶν φωναὶ συμφωνοῦσι τῇ ὑπ᾽ αὐτοῦ (θεοῦ) γενομένῃ κτίσει, ἀληθεῖς εἰσιν· ὅσαι δὲ ἐναντίαι, ψευδεῖς τυγχάνουσιν.

es mit verwandten Begriffen des Orients nicht nur verglichen, ſondern auch ganz übereins genommen, und der unterſcheidende Charakter, den z. B. die theogoniſchen Lehren durch das Chriſtenthum erhalten haben, mit gewöhnlicher Oberflächlichkeit verwiſcht wird? Bei dieſer Zerſchmelzung des Dogma's in die gnoſtiſche Theologie oder in die theokratiſche Anſchauung und in den Indiſchen Mythus kann nichts andres herauskommen, als es muß mit ihnen in Maſſe zum Lehrtypus einer Weltreligion für untauglich erklärt werden. Geſetzt, das Dogma wäre auch ein Mythus oder auch ein Philoſophem, ſo wird es unſtreitig doch von der Schule oder von dem Volke, woher es ſtammt, eine erkennbare Eigenthümlichkeit erhalten haben. Und welche iſt denn dieſe Eigenthümlichkeit? Gut, man gehe mit Unparteilichkeit auf das Gemeinſame zurück, was z. B. der ganze theogoniſche Begriff oder der kosmogoniſche oder der chriſtologiſche in ſich faßt; aber man prüfe nun auch ätiologiſch, wie ſich derſelbe aus dem menſchlichen Anthropomorphism überhaupt und aus dem morgenländiſchen insbeſondre ſo und nicht anders gebildet habe; und man vergleiche dann teleologiſch die verſchiednen Formen dieſes Begriffs in verſchiednen Schulen, Syſtemen, Religionen mit der chriſtlichen Form; man vergleiche ſie nach ihrer verſchiedenartigen Angemeſſenheit zur

mehr wiſſenſchaftlichen oder mehr praktiſchen Entwickelung der Gottes- und Weltidee oder zu den Zwecken der Kirche, ſo wird man immer weniger verkennen, daß die Mythen, Symbole und Philoſopheme des Morgenlands im Chriſtenthume ſich nicht nur überhaupt durch irgend eine Einſchränkung oder Erweiterung und beſtimmtere Beziehung unterſcheiden, ſondern daß ſie auch durch das, was eigentlich chriſtlich iſt, durch Chriſti Perſon, Leben, Geiſt und Weſen, ſo wie eine reinere, einfachere Farbe, ſo auch ein neues, eignes göttliches Element erhalten haben, kraft deſſen ſie aufhören Zeit- und Ortsbegriffe zu ſein, und ſich in allgemeine, der reinen Humanität unvergleichbar angemeßne Bildungen der ewigen Wahrheiten verwandeln. Gerade die beſtändige Wechſelwirkung, in welcher die Offenbarung von Anfang her mit der Schul- und Volksbildung ſich erhielt, ihre fortſchreitende Beziehung und Gegenwirkung auf dieſelbe, iſt geeignet, beides, ihren Zweck und ihren Urſprung, jedem Unbefangnen zu enträthſeln.

Schon dieſer Geſichtspunct bewegt mich, meinen gelehrten Freunden (mit denen ich mich nach langer Entbehrung akademiſcher Mittheilung doch irgend wieder in eine wiſſenſchaftliche Berührung ſetzen möchte) die Reſultate einer Unterſuchung vorzulegen, die ſich in mein Studium der Periode der Judenchriſten verflochten

hat. Warum ich überhaupt von einer Periode der Judenchriſten in der Geſchichte der Theologie rede und auf die Hervorhebung derſelben ein vorzügliches Gewicht lege, wird ſich zwar in dieſer Monographie nur hier und da andeuten laſſen; indeſſen bedarf es wohl keiner Entſchuldigung, wenn ich unter dem Nahmen der Jüdiſchchriſtlichen Theologie keineswegs bloß jene antipauliniſche Lehrart von der Verbindlichkeit des moſaiſchen Geſetzes, ſondern die ganze Auffaſſung und Behandlungsweiſe des Chriſtenthums begreife, welche vor dem Uebertritte der Griechiſchen Gelehrten herrſchte, und wirklich inſofern einen allgemeinen Charakter hatte, als die verſchiednen Schulen, aus denen ſie hervorgieng, Jüdiſche Schulen waren, und ungeachtet ihrer Divergenz doch im Schooße des Judenthums ſchon vor dem Chriſtenthume neben und gegen einander beſtanden hatten *). Daß nun dieſes Theologumen

*) Als Quellen des theologiſchen Judenchriſtenthums betrachte und bearbeite ich außer dem N. T. die ganze pſeudepigraphiſche Literatur des A. und N. T., die ich in Bezug auf das erſtere von der apokryphiſchen unterſcheide, mit Ausſchluß der ſpätern mönchiſchen Pſeudepigraphen, ferner die ſogenannten apoſtoliſchen Väter mit Einſchluß des Dialogs mit dem Tryphon, den ich aus innern Gründen, ehe mir noch die Langenſchen Zweifel an ſeiner Aechtheit bekannt wurden, ſchon für ein Pſeudepigraphon nach Art und Urſprung der ähn-

vom Pneuma Hagion als einer weiblichen und zwar mütterlichen Potenz des göttlichen Weſens dem jüdiſchchriſtlichen Zeitalter als Eigenthum angehöre, wird ſich vorausſetzen laſſen. Seltſame und weſentliche Abweichungen von dem unter ſo großen Anſtrengungen der Griechiſchen Dialektik ausgemittelten Kirchenbegriffe der Trinität kommen zwar auch nach der Nicäiſchen Epoche noch oft genug vor, ohne daß ſie gerade durch ein Anathema bezeichnet worden wären, und wir werden dieſes Theologumen, ſo fremdartig es iſt, noch bei katholiſchen Schriftſtellern des 5. Jahrhunderts wiederfinden; allein die Dogmenhiſtorie, die ſich mit Lehrmeinungen nur da befaßt, wo ſie mit herrſchenden Lehrformen pragmatiſch zuſammenhängen, wird ſolche Abweichungen als verſpätete Erſcheinungen eines frühern theologiſchen Zeitgeiſtes betrachten und die wiſſenſchaftliche Entwickelung derſelben auf dieſe Zeit zurückweiſen. So haben wir denn auch unſer Theologumen in jener Periode der Judenchriſten als an ſeinem Orte zu ſuchen, in einer Periode, welche vorzugsweiſe das Zeit-

---

lichen Clementinen gehalten habe; dann die Sibylliniſchen Orakel, ein Gemiſch, in dem ſich alle, auch die entgegengeſetzteſten Jüdiſchen Lehrarten vereinigen, und endlich die Häreſiographen, inwiefern ſie beſonders die Fragmente der chriſtlichen Gnoſtiker aufbehalten haben.

alter der Theologumene zu nennen iſt. Unter einem theologiſchen Einfluſſe ſtand in der That das Chriſtenthum ſchon da; ja die Anfänge der chriſtlichen Theologie reichen ja bis in das N. T., bis in die Schriften des heiligen Theologen ſelbſt hinein. Aber der Charakter dieſer Theologie war jüdiſchorientaliſch, wir mögen ihn nun von der katholiſchen oder von den häretiſchen Parteien abziehen. Zwar ſchlugen die Theologen ſchon hier einen doppelten Weg ein, indem die Einen das Factum des Chriſtenthums aus philoſophiſchen Prämiſſen ableiteten, die Andern dieſes Factum, die vergangne und künftige Paruſia des Chriſt's, zur unmittelbaren Grundlage ihrer ganzen Glaubenstheorie machten; allein dabei konnte die Kirche weder auf die eine noch auf die andre Art zu ſtätigen begrenzten Dogmen kommen, die ſie erſt der Griechiſchen Dialektik verdanken ſollte. Ihre Einheit, inwiefern ſie eine ſolche hatte, beruhete lediglich auf dem Fundamentalartikel »Jeſus iſt der Chriſt« und mithin nicht auf einer ſcholaſtiſchen Uebereinkunft, ſondern auf einem lebendigen, wenn auch hiſtoriſch-ethiſchen Volksglauben. Indem nun die herrſchende Partei ſich damit begnügte, dieſes eigentliche und einzige Kirchendogma nach den Formen der jüdiſchen Chriſtologie, Dämonologie und Apokalyptik zu beweiſen, zu vertheidigen und anzuwenden, wie viel blieb da allen Parteien noch

Raum zu Theologumenen oder zu Theorieen über die durch das Factum des Chriſtenthums nicht unmittelbar beſtimmten Glaubenslehren übrig! Daß dieſe Theologumene, die ſich zahllos und leicht am Faden der Allegorie um den traditionellen Buchſtaben herumbewegten, nicht nur die Anthropologie und Kosmogonie, ſondern vornehmlich auch die Lehre vom Weſen Gottes und ſeinen innern und äußern Verhältniſſen angiengen, verſteht ſich von ſelbſt; aber wie ſehr auch die ſcheinbar unbedeutenden, als Theſen und Antitheſen der großen kirchlichen Syntheſis, es verdienen, im Zuſammenhange mit der ganzen alten Theologie betrachtet und beurtheilt zu werden, wird ſich an dem Vorliegenden bemerken laſſen.

§. 2. Nachweiſung des Theologumens vom Pneuma H. als der Mutter des Chriſt's.

Evangelium der Hebräer. Unſicherheit dieſes Titels. Zwei Hauptgattungen der älteſten akatholiſchen Evangelien. Muthmaßliche Einheit der von Origenes gebrauchten Quelle mit dem Evangelium der Ebioniten.

Wie denn die meiſten dieſer Theologumene als ἀδέσποτα und nur durch gelegentliche Notizen der Alexandriniſchen Compilatoren oder der ſpätern Häreſiographen auf uns gekommen ſind,

ſo iſt auch die gleichſam claſſiſche Stelle von der Mutterſchaft des Pneuma H. ein Fragment, welches zuerſt **Origenes** in den Ioanneis (Huet. S. 59.) folgendergeſtalt auffuͤhrt:

Ἐὰν δὲ προσίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ Σωτήρ φησι· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ Μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπένεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ, ἐπαπορήσει, πῶς μήτηρ Χριστοῦ τὸ διὰ τοῦ λόγου γενόμενον πνεῦμα ἅγιον εἶναι δύναται. —

Fragen wir hier zuerſt, auf welchen Urſprung und Grad von allgemeinerer Geltung dieſer Vorſtellung wohl der Titel des Evangeliums καθ' ἑβραίους ſchließen laſſe, ſo ſind wir doch nicht gemeint, auf das Gewicht, das derſelbe durch aͤltere und neuere Unterſuchungen uͤber das Urevangelium erhalten hat, irgend etwas zu geben. So viel auch auf dieſen Titel ſchon Hypotheſen gegruͤndet worden ſind, und ſo gewiß er unter den nichtkanoniſchen der beruͤhmteſte im kirchlichen Alterthume iſt, ſo weiß man doch eben ſo wenig uͤber die Hebraͤer als uͤber ihr Evangelium eine befriedigende Auskunft zu geben. Die Alten ſcheinen durch einen umbeſtimmten Sprachgebrauch und durch ihre Unkunde der Kritik hier Alles auf immer verſaͤumt und verwirrt zu haben. Der Nahme Hebraͤer war bei fruͤhern Schriftſtellern faſt durchgaͤngig ein Religions-

oder Volksnahme, erſt ſeit Hieronymus hat man gemeinhin Hebräiſchredende Judenchriſten darunter begriffen. Abgeſehen aber auch von der Zweideutigkeit dieſes Nahmens, und geſetzt, die Väter hätten dabei an die Geſammtheit oder die katholiſche Partei der Paläſtinenſiſchen Chriſten gedacht, ſo iſt wo möglich noch zweideutiger, was das Alterthum für eine Schrift und ob es Eine und dieſelbe Evangelium der Hebräer nannte. Hieronymus hatte ein ſyrochaldäiſches Evangelium überſetzt, das zu ſeiner Zeit noch bei Orientaliſchen Gemeinden z. B. in Beröa öffentlich gebraucht ward *). Er fand darin dieſelben Stellen, die er aus Anführungen der Alexandriner ſchon kannte und zwar als Stücke des Ev. der Hebräer anzuſehen gewohnt war, aber er nannte nun daſſelbe ohne Unterſchied auch Ev. der Nazarener, Ebioniten oder der zwölf Apoſtel **). Dagegen leuchtet aus den Nachrichten des Epiphanius ein weſentlicher Unterſchied der Nazareniſchen und Ebionitiſchen Kirchenſchrift hervor. Dieſe war lückenhafter als die kanoniſchen, jene gehaltreicher; dieſe ward in griechiſcher Sprache, jene in chaldäiſcher ge-

*) Hieron. Catal. Virr. Ill. s. Matth. — mihi — a Nazaraeis, qui in Beroea, urbe Syriae, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit.

**) Hieron. adv. Pel. lib. III.

braucht *). Vergleichen wir überdieß die Fragmente über ein und dasſelbe Factum, nämlich die Stellen von der Taufe Jeſu, welche von Epiphanius aus dem Ebionitiſchen, von Hieronymus aus dem von ihm überſetzten Hebräiſchen Evangelium angezogen werden, ſo enthalten jene bloße Erweiterungen der kanoniſchen Darſtellung von der Begebenheit, dieſe aber weſentliche Entſtellungen derſelben **). Alſo läßt ſich der Titel des Ev. der Hebräer auf keine Einheit, am Wenigſten auf die Einheit eines Urevangeliums zurückführen; denn die von den Alten geleſenen Kirchenſchriften der morgenländiſchen Gemeinden verhalten ſich zu einander eben ſo harmoniſch und disharmoniſch, wie die kanoniſchen drei erſten Evangelien, ob ſie wohl zu einer gemeinſchaftlichen Urquelle in gleichem Verhältniſſe wie dieſe ſtehen können. Angenommen aber auch, es ließe

---

*) Epiphan. Haer. XXIX. et XXX.

**) S. Grabe Spic. Patr. et Haer. I. S. 28. 30. Die Ebioniten nach Epiphan. laſen: καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ ὀυρανοῦ λέγουσα· σύ μου εἶ ὁ υἱός ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα. καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μεγα κ. τ. λ. Hingegen Hieronymus referirt: Factum est autem, cum adscendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus S. et requievit super eum et dixit ei: fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem super te.

ſich aus den patriſtiſchen Nachrichten und Anfüh- rungen ein ſolches Urevangelium unter dem Nah- men des Ev. der Hebräer mit Wahrſcheinlichkeit ausmitteln, ſo würde man doch im voraus, um die Hypotheſe zu halten, beinahe ſämmtliche Frag- mente, die wir von demſelben noch haben, für ſpätere Zuſätze und fremdartige Be- ſtandtheile desſelben erklären müſſen. Denn mir iſt es wenigſtens unbegreiflich, wie noch neuere Kritiker, z. B. Chr. Fr. Weber *), in den auf uns gekommenen Stücken des Evang. d. Hebr. denſelben Geiſt finden können, der in den kanoniſchen Evangelien herrſcht. Ich will die Anhäufung von parallelen Ausſprüchen und Begebenheiten, die Vermehrung des Wunderglanzes, und die fleiſsige Orts- und Perſonalbeſtimmung, welche dieſen Bruch- ſtücken, ſo wie allen uns bekannten akatholiſchen Evangelien, im Vergleich mit der einfachern ka- noniſchen Erzählung, eigenthümlich iſt, gar nicht in Betracht ziehen. Kann es aber für bloßen Wortunterſchied gelten, wenn das Ev. der Hebr. nach Clemens Al. die Heilsordnung giebt: ὁ θαυμάσας βασιλεύσει καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαυθήσεται,

*) S. Neue Unterſ. über das Alter und An- ſehn des Evang. d. Hebräer nach Eichhorns Einl. ins N. T. u. der Rec. derſ. in der Halliſchen Allg. Lit. Zeit. Tübingen, 1806. S. 106. f.

σεῖαι; wenn daſelbſt nach Epiphanius der heilige Geiſt auf den Täufling Jeſus mit den Worten niederſteigt: Mein Sohn, in allen Propheten hab' ich dich erwartet, daß du kämeſt; oder wenn das Pneuma Hagion den Soter bei den Haaren auf den Berg Thabor führt und ſeine Mutter heißt? Dieß iſt doch wohl Jüdiſcher Geſchmack und Geiſt, wie er freilich in einem Protevangelium des Jakobus, im Ev. der Kindheit Jeſu und in andern Apokryphen noch weit mehr, aber im N. T. durchaus nicht herrſchet.

Um indeſſen von den Bruchſtücken der verlornen Evangelien bei der Unſicherheit ihrer Titel doch irgend einen Gebrauch machen zu können, hab' ich mich immer ohne weitere Rückſicht an den verſchiedenartigen Geiſt gehalten, der aus ihnen ſelbſt ſpricht, und da gefunden, daß ſie ſich ohne Zwang unter zwei Hauptgattungen bringen laſſen, deren eine dem paläſtinenſiſchen, deren andere dem alexandriniſchen Judenchriſtenthume mehr entſpricht; alſo wie im heiligen Canon die drei erſtern Evangelien ſich vom Johanneiſchen unterſcheiden, ſo, dünkt mich, haben ſich die vor den kanoniſchen oder mit und nach ihnen in Umlauf gebrachten, zum Theil erſt aus jenen derivirten Evangelien von einander durch eine mehr theokratiſchhiſtoriſche oder mehr gnoſtiſche Auffaſſung und Behandlung der Geſchichte

Jeſu unterſchieden, und es läßt ſich dieſe dem damaligen Zeitgeiſte ganz analoge Verſchiedenheit in den aufbehaltnen Fragmenten noch ſehr wohl bemerken. Auch in der Entartung giebt ſich der hiſtoriſirende paläſtiniſche Charakter zu erkennen, den die Bruchſtücke der Ebionitiſchen oder Nazareniſchen Schrift mit unſern drei erſten Evangelien gemein haben. Es liegt ihnen eine Anſicht vom Leben Jeſu zum Grunde, welche ſich faſt ganz auf ſeine meſſianiſche Aeußerlichkeit beſchränkt. Dagegen hauchen alle, auch die kleinſten Ueberbleibſale vom Ev. der Aegyptier*) und von der Predigt des Petrus**) den Geiſt jener jüdiſchgnoſtiſchen Schule, die im Meſſias den hypoſtaſirten Nomos und Logos darzuſtellen und das Reich Gottes aus Zahlen oder aus Geſchlechtsverhältniſſen zu entwickeln ſuchte, übrigens mit dieſer Myſtik eine mürriſche Sittenlehre verband. Es leuchtet ein, wie vor-

*) Was Epiphanius in der LXII. Häreſe im Allgemeinen von ihm ſagt, ἐν αὐτῷ πολλὰ μυστηριωδῶς ἀναφέρεται, wird durch die Stellen, die man bei Grabe und Fabricius überſehen kann, völlig beſtätigt.

**) Dieß iſt daſſelbe Apokryphon, das Rufinus Iudicium Petri nennt. Er hatte ΚΡΓΜΑ für ΚΡΙΜΑ angeſehen. Merkwürdig iſt, daß alle übrige mit dem Nahmen des Petrus bezeichnete Apokrypha, ſo viel wir aus erhaltnen Stücken urtheilen können, auch jenen alexandriniſchgnoſtiſchen Geiſt athmeten.

theilhaft dieſe Scheidung bei der Erklärung und pragmatiſchen Benutzung der genannten Fragmente ſei. Sie erſetzt ihnen gewiſſermaaßen, was ihnen ſonſt an Nahmen und Beziehung abgehet; denn ſie weiſet jedenfalls auf eine Denkart und eine Partei zurück, die man anderweitig kennt und mit deren Canon man die eine und andre fragmentariſche Erzählung oder Sentenz ins Ganze bringen kann.

Gerade aber bei dem Bruchſtücke, welches der Gegenſtand unſrer Unterſuchung iſt, will jene Abhülfe nicht ausreichen. Das alberne ἔλαβέ με ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου erinnert unwillkürlich an eine Wunderromantik, die in allen Paläſtinenſiſchen Apokryphen herrſcht; hingegen führt die Mutterſchaft des Pneuma H. auf die Spur gnoſtiſcher Theorieen, und man dürfte ſagen, der theologiſche Inhalt dieſes Fragments ſtehe mit dem hiſtoriſchen im Gegenſatze. Doch die Kenner des urchriſtlichen Alterthums wiſſen, daß man auf dieſe Schwierigkeit, nämlich auf eine Denkart und Partei, welche von der einen Seite judaiſirend, von der andern gnoſtiſch erſcheint, auch anderwärts geſtoßen iſt. Ich darf nur an den Nahmen Cerinth und an die Ebioniten erinnern. Cerinth's Lehre hat anerkannt gnoſtiſche Hauptſätze, und doch auch nomiſtiſche, theokratiſchjüdiſche Meinungen enthalten; die Ebioniten werden wiederum insgemein für judai-

ſirende Chriſten gehalten, und doch trifft man bei ihnen gewiſſe Spuren von Antinomismus und Gnoſis. Wir werden über dieſen Synkretismus weiter unten einigen Aufſchluß zu geben verſuchen. Wie aber, wenn wir jetzt vorläufig annähmen, unſer Fragment, welches von Origenes den Hebräern, einem Geſammtnahmen, zugeſchrieben wird, dem nazareniſchen Judenchriſtenthume aber ſchlechthin widerſpricht, gehöre dem ebionitiſchen oder dem ſamaritaniſchen Judenchriſtenthume an? Eine Muthmaaßung, die durch den Umſtand, daß Hieronymus doch das Citat des Origenes in dem Evangelium wiederfand, welches er auch das Ebionitiſche nennt, ſchon in etwas unterſtützt wird. Nichts deſto weniger geſtehen wir damit unſerm Fragmente nur einen ſehr ſchwankenden Stützpunct zu, und müſſen uns um ſo mehr auf eine umſtändlichere Erklärung deſſelben einlaſſen, da es ſchwierig bleibt, ſeinen örtlichen und wörtlichen Urſprung hiſtoriſch nachzuweiſen.

§. 3. Aeltere und neuere Erklärungen des Theologumens.

Die allegoriſchmoraliſche des Origenes; die grammatiſchrhetoriſche des Hieronymus. Die wundervolle Taufweihe Jeſu bei den Alten ein Gegenſtand größerer Aufmerkſamkeit als ſeine wundervolle Ge-

burt. Grabiſche Erklärung, mit gewiſſen Zuſätzen die richtige.

Origenes hatte ſo eben über die Schöpfung des All's durch den Logos auf ſeine Weiſe commentirt und dabei den Satz zu erörtern geſucht, daß auch das göttliche Pneuma unter jenem πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο begriffen ſein könne, als ihm der Widerſpruch aufſtieß, den man ihm etwa aus jenem weder von ihm noch von Andern ſchlechthin verworfnen Evangelio machen werde, wo das Pneuma Hagion Mutter des Chriſt's heiße. Dieſer Kirchenlehrer verſtand indeſſen zu gut, Altes und Neues zu temperiren und Fremdartiges auszugleichen, als daß er einen ſolchen Widerſpruch nicht hätte wegerklären ſollen. Daher dürfen wir denn auch von ihm keinen hiſtoriſchdogmatiſchen Aufſchluß über unſer Fragment erwarten. Der Erlöſer, meint er, habe den heiligen Geiſt ſehr ſchicklich ſeine Mutter genannt, da er unter einem jeden Gliede ſeiner Verwandtſchaft einen Diener und Vollſtrecker des göttlichen Willens verſtand, und der heilige Geiſt dieß im ausnehmendſten Sinne ſei. Mit dieſer Hindeutung auf Matth. XII, 50. begnügt ſich Origenes, unbekümmert um die Folgerungen, welche man aus ſeinem Satze für die Lehre von der Würde und Natur Chriſti überhaupt ziehen konnte.

Durch ihn hatte unſre Stelle die Aufmerkſamkeit des Hieronymus gewonnen, der ſie mit denſelben Worten und ſehr häufig*) einführt. Allein er erklärt eigentlich blöß die Weiblichkeit des Geiſtes aus dem weiblichen Geſchlechte des Wortes רוח, mit dem Zuſatze, das Verhältniß der Ruach zu Jeſu müſſe nach dem Hebräiſchen ein mütterliches ſein, ſo wie es nach dem Lateiniſchen (Spiritus) ein väterliches wäre; übrigens werde durch das dreifach verſchiedne Geſchlecht der Worte Spiritus, רוח und πνεῦμα die Geſchlechtslöſigkeit der göttlichen Perſon dargethan.

Gelegentlich hat auch Semler**) dieſe grammatiſchrhetoriſche Erklärung von der Sache gegeben.

Gründlichere Deutungen des ſeltſamen Fragments dürfen wir auch von ſpätern Kirchenſchriftſtellern, die es beiläufig anführen, nicht erwarten, da ſie es mit den immer ſtrenger werdenden Beſtimmungen der Lehre von der Perſon und Natur Chriſti gar nicht vereinigen können, und ſeinen Inhalt als einen ketzeriſchen Unſinn kurz von der Hand weiſen. Nur die gefliſſentliche Erklärung, welche Grabe***) gegeben,

*) Zu Eſai. 40. Ezech. 16. Mich. 7. u. and.

**) Zu Rich. Simons Krit. Geſch. d. N. T. I. S. 132. in der Note **.

***) S. Spic. PP. et Haerr. I. in notis p. 327.

verdient einige Aufmerkſamkeit. Er findet nämlich die Veranlaſſung, welche die Hebräiſchen Chriſten gehabt, das Pneuma als Mutter des Meſſias aufzuführen, einzig und allein darin, daß ſie die Stimme vom Himmel, welche den niederſteigenden Geiſt begleitete, um die Sohnſchaft des Täuflings zu promulgiren, für eine Stimme des Geiſtes ſelbſt nahmen, und dieſen nun, um dem Geheiligten nicht zwei himmliſche Väter zu geben, zur göttlichen Mutter ernannten; eine Erklärung, die er dadurch beſonders zu begründen ſucht, daß er aus einem andern von Hieronymus zu Eſai. 11. allegirten Fragmente des Ev. d. Hebr. zeigt, wie die Anhänger dieſer Schrift ausdrücklich den Act des Niederſteigens und des Weiheſpruchs einem und demſelben Subjecte, dem Pneuma, beiſchrieben, indem ſie laſen: descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum *et dixit illi: ſili mi* cett.

Ganz unſtreitig hat die Tradition von jener Weihe Jeſu zu vielfältigen Theologumenen über ſeine Verbindung mit der Gottheit Anlaß gegeben, und in urchriſtlicher Zeit ſcheint ſie weit mehr zum Beleg ſeiner höhern Würde gebraucht worden zu ſeyn, als die Kunde von ſeiner göttlichen Empfängniß, welche nach den Berichten der Häreſiologen nicht nur bei den Gnoſtikern, ſondern auch bei den Nazarenern Widerſpruch fand.

Schon Paulus und Petrus wieſen nicht auf die wundervolle Geburt des Heilands, letztrer aber wohl auf die wundervolle Verkündigung ſeiner Sohnſchaft zurück 2. I. 17., eine Lehrart, die denn zum Theil auch auf die nachapoſtoliſche Kirche übergieng, und mit der Gewohnheit, die bei mehrern Parteien herrſchte, das Evangelium von der Taufgeſchichte anzuheben, zuſammentrifft. Es lag ja in der Natur der Sache, daß man, je neuer die Geſchichte Jeſu noch war, ſich deſto ausſchließender an die öffentlichen Merkmale ſeiner Göttlichkeit hielt. Ferner iſt es erweislich, daß nach damals herrſchenden Begriffen eine ſinnlich-vernehmbare, übermenſchliche Handlung, alſo auch eine hörbare, himmliſche Stimme nicht für unmittelbare Handlung des Höchſten galt (den ja auch die meiſten ältern Kirchenväter dem Sohne Gottes noch gegenüberſtellen *), ſondern zunächſt dem Logos, der Sophia, dem Pneuma zugeſchrieben ward; ja es giebt ſogar Beweiſe davon, wie man nach dieſem Grundſatze namentlich die Erzählung von der Taufe des Meſſias zu modificiren und das einfache *φώνη ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* durch Anführung einer ſprechenden göttlichen Mittelsperſon näher zu beſtimmen ſuchte **).

---

*) Vergl. Suicerus s. *ὕψιστος* und Seiler über die Gottheit Chriſti S. 317.

**) S. m. Abhdlg. de testamentis duodecim patriar-

Wie gläublich iſt es daher auch, daß diejenigen Judenchriſten, unter denen das Ev. d. Hebr. irgend ein Anſehen behauptete oder deren Geiſt es ausſprach, das Pneuma H. für das die Sohnswürde Jeſu erklärende und hier als Interpret des Höchſten wirkende Subject hielten! Aber dabei bleibt die Hauptſache noch unerörtert, wie ſie denn nun darauf kamen, den Geiſt Mutter des Chriſt's zu nennen; dabei bleibt unentſchieden, ob ſie überhaupt oder nur in Beziehung auf dieſen Act das Pneuma ſich als weibliches, mütterliches Weſen dachten, und wie dieſe ihre

---

charum, Viteb. 1810. p. 16. not. 28. Der Verfaſſer der 12 Diatheken ſtellt die evangeliſche Begebenheit mit den Worten vor (Levi 18.): οἱ οὐρανοὶ ἀνοιγήσονται καὶ ἐκ τοῦ ναοῦ τῆς δόξης ἥξει ἐπ' αὐτὸν ἁγίασμα μετὰ φωνῆς πατρικῆς, ὡς ἀπὸ Ἀβραάμ, πατρὸς Ἰσαάκ. Er legt alſo den Weiheſpruch wohl einer Vaterſtimme bei, aber ſie ſoll, man weiß nicht, nach welcher Vorſtellung, gleichſam eine Abrahamsſtimme ſein, damit man nicht etwa den ὕψιστος reden höre. Die Patriarchen waren nach der Meinung gewiſſer Jüdiſcher Theoſophen höhere Naturen; denn im Gebete Joseph's, einem von Origenes (in Io. p. 77. Huet.) angeführten Apokryphon, hieß es von Jakob ἐγώ εἰμι πνεῦμα ἀρχικόν und von Abraham und Iſaak προεκτίσθησαν πρὸ παντὸς ἔργου. — Was die bei der Taufe Jeſu redende Mittelsperſon anlangt, vergl. noch Sibyll. lib. VII. S. 663. f. ed. Gallaei und die Stelle 2 Petr. I, 17., nach welcher jene Weihworte auch nicht vom Vater unmittelbar, ſondern ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης geſprochen wurden.

Lehre mit ihrer übrigen Gotteslehre zuſammenhieng; denn ohne dieſe näheren Beſtimmungen würde auch die Grabiſche Erklärung auf eine bloß rhetoriſche hinauskommen. Wir dürften uns begnügen, dieſen Mangel durch den leicht zu führenden Beweis zu ergänzen, daß die ſpätere jüdiſche Theologie jenes göttliche Subject, das ſie als Werkzeug der göttlichen Schöpfung und Offenbarung aus dem immanenten Gotteswesen ausgehen ließ, eben ſo oft mit weiblichen als mit männlichen Nahmen und Wirkungen bezeichnete, es mit dem Meſſias bald in ein phyſiſches, bald in ein ethiſches Verhältniß ſetzte, und daß dieſe Lehre auch in chriſtliche Schulen übergieng; allein wir haben vor, die allgemeinen und beſondern theogoniſchen Begriffe, die ihr zum Grunde liegen, nicht nur nachzuweiſen, ſondern ſo viel wie möglich zu entwickeln und mit unſrer übrigen Kenntniß von ältrer und ſpätrer Gnoſis ins Ganze zu bringen; daher wir die hieher gehörigen Beweisſtellen in die fortſchreitende Unterſuchung verweben.

§. 4. Rückblick auf den allgemeinen theogoniſchen Begriff der morgenländiſchen Gnoſis.

Mythiſche und philoſophiſche Theogonie. Verhältniß der leztern zur erſtern. Zur morgenländiſchen Reflexion.

Zum Hebräiſchen und Jüdiſchen Monotheismus. Theos Deuteros, Urſprung dieſer Idee, inſofern ſie in allem Anthropomorphismus, in allen alten Volksreligionen herrſcht. Wie ſie ſich in der Jüdiſchen Gotteslehre entwickelte. Unterſchied der phyſiſchen, logiſchen und ethiſchen Theogonie.

Nun iſt es aber wohl nöthig, voraus zu erinnern, daß wir hier von Theogonie nicht im geläufigen Heſiodiſchen Sinne reden. Zwar dürften wir dieſen mit geringer Modification auf die Aſiatiſche Götterlehre überhaupt anwenden; denn der Griechiſche Mythus unterſcheidet ſich vom morgenländiſchen keineswegs durch gröbere Sinnlichkeit *), ſondern durch ſeine plaſtiſchere Begrenzung, die eine Folge zeitiger Kunſt- und bürgerlicher Cultur war, und auf der einen Seite der gröbern Verſinnlichung der Götterideen eben ſo viel Einhalt that, als auf der andern die entſchiedne Objectivirung der-

*) Die craſſen Zeugungsbegriffe zu geſchweigen, die im Aegyptiſchen und Chaldäiſchen Mythus herrſchten, ſo begatteten ſich ja auch die Söhne der Hebräiſchen Eloim mit den Töchtern der Erde. Vergl. Kaiſers Bibl. Theol. I. S. 109. Im Gegentheil aber haben ſelbſt die Homere und Heſiode neben den Olympiſchen ſinnlichern Geſtalten oder ihnen im Hintergrunde jene Familien des Uranos, Okeanos, Kronos ſtehen laſſen, welche unbegrenztere Gottheiten den Griechiſchen Mythus mit dem orientaliſchen in urſprünglicher Verbindung und homogener Idealität erhalten.

ſelben begünſtigte. Allein die Theogonie, deren Entwickelung wir vorhaben, iſt kein Product der Volksmythologie, ſondern bildet ſich erſt da, wo die Denker, theils um die Welt und ihren Abfall zu analyſiren, theils um den Contraſt der Reflexion mit dem Volksglauben auszugleichen, das Göttliche nach logiſchmetaphyſiſcher Ordnung theilen, abſtufen, ableiten und dazu den hiſtoriſchen Mythus in Allegorieen verbrauchen. Hier erſt, auf der Stufe der Reflexion, tritt der Widerſpruch zwiſchen dem Griechiſchen und morgenländiſchen Charakter entſchiedner hervor. Wenn der Griechiſche Denker endlich die Schranken nicht mehr aushält, welche die abgerundeten Göttergeſtalten ſeiner Speculation ſetzen, wenn ſein Blick von ihnen gleichſam abgleitet und ſich um ſo plötzlicher in die reine Verſtandeswelt hinüberſchwingt, ſo gelingt dieß dem morgenländiſchen eigentlich nie; ihm bleiben auch Ideen immer noch Perſonen, ihm werden Begriffe und Gedanken unverſehens wieder zu Göttern, Genien, Menſchen, und die feinſten Abſtractionen, die er jetzt erreicht zu haben ſcheint, ſind doch nur neue Bildungen. Verſchwindet daher in der Griechiſchen Philoſophie bald alle Theogonie, ſo gehet aus der mythiſchen des Orients in der Epoche der Reflexion eine zweite, philoſophiſche hervor, die ſich freilich von der erſtern weſentlich dadurch unterſcheidet, daß ſie, ent-

ſpringend aus möglichſter Trennung Gottes und der Welt, wenn auch keine Platoniſche Idealwelt, doch ein geſchloßnes Pleroma des göttlichen Weſens feſthält, daher vor der willkürlichen, mythiſchen Vereinzelung des Göttlichen ſich hütet, und nahe heranſchwebend an die logiſche, ideelle Theilung und Entwickelung deſſelben ein Bewußtſein ihres Allegorismus zu erkennen giebt. Unſtreitig erſtreckt ſich dieſer Gegenſatz der mythiſchen und philoſophiſchen Theogonie durch die ganze Maſſe Aſiatiſcher Gotteslehren, die wir unter oft zweideutigen Nahmen Indiſcher, Parſiſcher, Chaldäiſcher, Phöniciſcher und Aegyptiſcher Weisheit kennen; allein die chaotiſche Anhäufung, in welcher uns dieſe Syſteme überliefert worden ſind, und die unüberwindliche Schwierigkeit ihrer hiſtoriſchkritiſchen Behandlung hindert uns, was hier dem Volksglauben und was der Prieſtertheorie angehöre, rein auszuſondern. Gewiß aber findet dieſe Schwierigkeit bei Unterſuchung Jüdiſcher Gotteslehren in weit geringerem Grade ſtatt. Denn wo erſchiene uns wohl jener Gegenſatz deutlicher, als auf der Scheidelinie des Hebraismus und Judaismus, da er hier theils durch notoriſche Epochen der Culturgeſchichte, theils durch ſich ſelbſt, reiner hervorgehoben wird.

Nämlich auch den Jüdiſchen Denker konnte ſein monotheiſtiſcher Glaube und Cultus nicht ab-

halten, in die dualiſtiſche oder triadiſche oder mehrgliedrige Theogonie des Orients einzuſtimmen. Denn hielt ſich der praktiſche Monotheism des Hebräers mit theoretiſchem Polytheism noch gewiſſermaaßen zuſammen, oder konnte auch der ſpätere Pſalmiſt und Prophet, von der Einheit des ſittlichen Gebotes und der theokratiſchen Idee begeiſtert, endlich alle Neben- und Untergötter in das leere Nichts verſtoßen, ſo mußte hingegen der Judaiſt dieſelbe Mythologie und Theogonie der Nachbarvölker, die ſein Glaube verabſcheuete, in ſeiner Theorie gleichſam in höherer Potenz nachholen. War er einmal auf den Standpunct der Reflexion getreten, ſo galt es nun nichts Geringeres, als das göttliche Weſen zu erklären, das Unendliche vom Endlichen zu trennen, wiederum das Letztere aus dem Erſtern abzuleiten, und die Erſcheinungen des Unvollkommenen und Böſen mit der Vorſehungsidee zu verſöhnen. Dagegen kannte aber der morgenländiſche Philoſoph keine Vernunftkritik; er philoſophirte ohne Bewußtſein eines Erkenntnißprincips. Strebte nun der Jüdiſche darum nicht minder, dieſelbe Einheit, die ihm einſt der theokratiſche Glaube gewährt hatte, auch in der Wiſſenſchaft wieder herzuſtellen, ſo läßt ſich ſchon erachten, wie ſein metaphyſiſches Syſtem von ſelbſt die Form einer theogoniſchen Geſchichte des Univerſums annehmen

mußte. Zwar bildete ſich bald nach der großen Culturepoche des Exils eine doppelte Schulpartei unter den Juden, eine ſtrenge nomiſtiſche und eine antinomiſtiſche*) (welche beide ſich wie-

*) Eine Geſchichte des ältern Antinomismus wäre zu wünſchen; ſie würde dem bibliſchen ſowohl als dem neuern mehr Licht geben. Ihre erſte Aufgabe wäre, den Urſprung des Antinomism aus dem Weſen und Zweck des Moſaismus ſelbſt herzuleiten, da das Geſetz im Grunde nach ſeiner eignen Antiquation ſtrebte; dann die erſten Regungen des antinomiſtiſchen Geiſtes im A. T. nachzuweiſen; endlich ſein entſchiedneres Hervortreten in politiſchen und religiöſen Spaltungen der Juden bemerklich zu machen. Gewiß iſt es einſeitig, den Antijudaismus und Antinomismus erſt vom Chriſtenthume her zu datiren. Er iſt im Schooße des Judenthums ſelbſt erzeugt, und inwiefern er zur Grundlage von beſondern Sektentheorieen diente, ſcheint Samarien ſein Vaterland zu ſein, auf welches auch die Nahmen Simon, Doſitheus, Menander zurückweiſen. Die Rabbiniſchen und Patriſtiſchen Schriften würden zu dieſer Darſtellung noch viel unbenutzte Materialien geben. Die andre Aufgabe dabei würde ſein, die verſchiednen Principien und Formen des Antinomism zu beſtimmen, da er doch bei den Sadducäern, Eſſenern und Oſſenern ein ganz andrer als bei Chriſto und den Apoſteln, ſogar unter den Gnoſtikern beim Valentin ein andrer als beim Ptolemäus war. Es liegt in der Sache ſelbſt, und man weiß aus Beiſpielen, daß das Studium des alten und neuen Antinomism und ſeines Verhältniſſes zum Chriſtenthume vorzüglich zur Berichtigung des Offenbarungsbegriffs führt und den rechten gleichſam aufdringt.

der in ſehr mannichfaltige Abzweigungen theilten), aber weder die eine noch die andre konnte ſich mit der bloßen Vorſtellung eines ewigen Urgrunds aller Dinge begnügen. Der Nomiſt, der weder in der Schöpfung noch im Buchſtaben ſeiner urväterlichen Offenbarung das gute Princip aufgeben wollte, mußte doch immer einen beſondern Weltſchöpfer, Geſetzgeber und Wiederherſteller des Volks und der Welt hypoſtaſiren, um den Buchſtaben der heiligen Schriften mit der Einheit, Heiligkeit, Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit des höchſten Gottes zu vereinigen, da im Gegentheil der Antinomiſt (gewöhnlich auch Antikosmiker) entweder zu einem abſoluten, böſen Principe, oder zu einem Abfall der Geiſter, oder endlich zu einer Degradation des Göttlichen bis zum Stoffe und zum Uebel ſeine Zuflucht nahm, um ſeinen Demiurgen und Lügenpropheten herauszubringen. Die größte Schwierigkeit machte beiden die Idee der göttlichen Vorſehung, welche denn ſchon in den Büchern Hiob und

---

Vergl. C. L. Nitzsch Proluss. Acadd. de revelatione relig. publica eademque externa *Praef.* p. V — IX. Unentbehrlich iſt dieſes Studium beſonders zur Aufklärung und Kritik der chriſtlichen Sittenlehre. Es beſchäftigt mich in einem gewiſſen Umfange, aber für jetzt nur, inwiefern der Antinomism in die Geſammtdarſtellung der Jüdiſchchriſtlichen Theologie gehört.

und Koheleth einen indirecten Antinomismus erzeugt hat*). Doch es bedarf weiter keiner Erörterung, wie der Judaiſt geneigt und genöthigt war, die chaldäiſchen Gotteslehren, oder welche er ſonſt vom Auslande empfieng, mit ſeinem traditionellen Glauben zu vermiſchen; ja er würde ſelbſt, ohne allen fremden Einfluß, auf dieſelben theogoniſchen Begriffe gekommen ſein, wäre es ihm überhaupt nur möglich geweſen, ohne Berührung mit dem Auslande ſich auf den Standpunct der Religionstheorie zu erheben.

Wie verſchiednen Gebrauch nun aber immer die Jüdiſchen Gnoſtiker (im weiteſten Sinne dieſes Nahmens) vom theogoniſchen Begriffe machten, ſo kamen ſie darin doch alle überein, daß ſie aus dem Abſoluten oder dem Urgrunde der Dinge einen Theos Deuteros**) entſtehen ließen.

---

*) Vergl. De Wette's Bibliſche Dogmatik. S. 47. Deſſelb. Beiträge zur Charakteriſtik d. Hebraism. und Judaism. in den Studien III. 2. S. 278. ff. und beſonders Bernſtein üb. d. Alter, d. Inhalt, d. Zweck und die gegenw. Geſtalt d. Bch. Hiob in den Analekten f. d. Studium der exeget. u. ſyſtemat. Theol. von Keil und Tzſchirner, St. 3. 1813. S. 109 ff.

**) Ich entlehne dieſen von den Neuplatonikern ſo viel gebrauchten Ausdruck zunächſt vom Philo, und brauche ihn ſeiner Allgemeinheit und Unbeſtimmtheit wegen, da ich hier zur Bezeichnung des Genus keinen ſchicklichern und kürzern kenne. Vergl. noch Lactant. Epit. Instit.

Dieß kann die allgemeinſte Theogonie heißen, und bis auf Muhameds Lehre iſt im ganzen orientaliſchen Alterthume keine Religion oder Religionstheorie zu treffen, die nicht einen ſolchen Theos Deuteros producirte; ja wir dürfen behaupten, daß dieſe Verdoppelung des Göttlichen tief in der Natur der menſchlichen Gotteserkenntniß gegründet ſei. Iſt nicht jede beziehungsweiſe Vorſtellung Gottes, jede ſubjective Erfaſſung des Göttlichen für das Bedürfniß des gegenwärtigen Augenblicks ein ähnlicher zweiter Gott, der aus dem erſten, aus der unendlichen Gottesidee, gleichſam ausfließt? Im allgemeinen Anthropomorphismus der Religion, in allem Denken und Reden von Gott, herrſcht dieſer Theos Deuteros; kein Wunder alſo, daß er ſich in der Mythologie und Philoſophie des Orients ſo feſtgeſetzt hat *). Schon im Volksmythus

---

divv. p. 1174. ed. Walch. Denique Plato de primo ac *ſecundo* Deo, non plane ut philoſophus, ſed ut vates locutus eſt, fortaſſe in hoc Triſmegiſtum ſecutus, cuius verba graeca converſa ſunt: Dominus et factor univerſorum, quem *Deum* vocari exiſtimavimus, *ſecundum fecit Deum, viſibilem et ſenſibilem.*

*) Ueberhaupt unterſcheidet ihn jede Naturphiloſophie als einen wahren beſondern Gott in Gott, bald mit, bald ohne abſolute Identität. Die ältern griechiſchen Naturphiloſophen ließen ihn aus dem ἄπειρον in verſchiedenen Geſtalten hervorgehen; aber weit näher als ſie kommt Schelling wieder der orientaliſchen Lehre, wenn er

wird er bemerkbar, nur daß der unendliche Gott da gegen ihn in geheimnißvollerem Hintergrunde ſteht. Wiſchnu *), Ormuzd, Belus, Oſiris, Zeus und Odin treten im Cultus ſo herrſchend hervor, als ließe ihre Gottheit gar keine höhere Cauſalität übrig; aber demungeachtet war vor ihnen ein Unendliches, das auch dem Volke nicht unbekannt blieb, von den Dichtern jedoch wiederum perſonificirt, von den Prieſtern ſymboliſirt ward — einmal als das Unräumliche (Uranos, Alfadur), oder das Unförmliche (Chaos) oder das Untheilbare und Unergreifliche (Aether, Urfeuer, Urlicht), dann wieder als das Unzeitliche (Kronos, Zernane Akerene **), Aeon Teleios),

---

(Bruno S. 25. 70. f. u. a.) den durch ſeinen Eigenwillen der Zeit unterworfnen, leidenden, endlichen Gott unterſcheidet, der jedoch mit dem Unendlichen gleiche Abſolutheit, Einheit und Ewigkeit hat.

*) Dem Wiſchnu ſetze ich hier den Brahma (auch Parabrahma) als den Unendlichen Gott entgegen; denn obwohl Brahma in der Prieſterlehre eben ſo vielfältig als Wiſchnu den Endlichen Gott bezeichnet, und eben ſo oft mit Wiſchnu und Schiwa zuſammen den dreiſpaltigen Theos Deuteros ausmacht, ſo melden doch die Reiſenden einſtimmig, daß keine Tempel des Brahma vorkommen, woraus ich ſchließe, daß er im Volkscultus für den Unendlichen gilt oder gegolten hat.

**) Daß die anfangsloſe Zeit vom Parſiſchen Theologen zwar unperſönlich, aber keineswegs weſenlos gedacht wurde, dürfen wir hier vorausſetzen. Einmal ſpricht

und endlich in moraliſcher Potenz als freie Nothwendigkeit (Fatum).

Wenn indeſſen gerade im Hebräiſchen Cultus die Scheidung des Endlichen und Unendlichen Gottes inſofern weniger zum Vorſchein kam, als das moſaiſche Grundgebot »du ſollſt dir kein Bildniß machen« das Bedürfniß derſelben beſeitigte, ſo drang ſie ſich doch dem judaiſtiſchen Leſer der Hebräiſchen Religionsurkunden von ſelbſt auf. Er fand in ihnen neben der im Ganzen feſtgehaltnen Idee des Unendlichen die vollſtändigſte Scala aller Gottesverſinnlichungen. Er fand darin nicht

---

dafür die Analogie der ganzen orientaliſchen Gotteslehre, in welcher Höchſtes und Erſtes Weſen mit der unbegrenzten Zeit immer identificirt wird. Das Egyptiſche Waſſerkrüglein bei Apulej. Metm. l. XI. 263. Bip. war Symbol des Ewigen und Höchſten Gottes zugleich. (S. Hug's Unterſuchgg. üb. d. Mythos d. ber. Völk. d. alt. Welt. S. 267.) Bei den Samanäern hieß daſſelbe Höchſte Weſen Schi, welches die Araber Alem überſetzen, und beide Worte ſind wiederum nichts anders als Hazaruan (70 Jahrtauſende), der Herr aller Dinge bei den Indiern nach Deguignes »Allgem. Geſch. d. Hunnen u. Türken ꝛc.« I. S. 341. f. Ferner ſpricht dafür der Umſtand, daß die vom Parſism ſichtbar abgeleiteten (Gnoſtiſchen) Syſteme durchaus die Scala der Weſen von einem Aeon Teleios, Agnoſtos ꝛc. anfangen. Endlich aber ſind ja auch die niedern Geiſter der Zoroaſtriſchen Lehre aus Begriffen von Zeiträumen gebildet, wie z. B. die Gah's, die Horen der Griechen.

bloß den allgemeinen Anthropomorphism der Religion in allen Geſtalten, ſondern auch den mythiſchen und poetiſchen, welche beide er übereins nahm und zwar empiriſch auffaßte. Das Göttliche ſah er hier eben ſo unter die phyſiſchen Bedingungen als in die moraliſchen Schranken des Menſchen geſtellt. Statt aber mit kritiſchem Auge dieſe Fortbildung der Gottesvorſtellung oder die zunehmende Gottesoffenbarung zu bemerken, ward dieſe ihm vielmehr zur Gottesgeſchichte ſelbſt; nur daß er freilich die Stufenleiter der Gottesentwickelung umkehren und vom Unendlichen Gotte anfangen mußte, da der Mythus vom Endlichen ausgieng. So konnte es denn nicht fehlen, daß er den Theos Deuteros durch das A. T. ſchaffen, wirken, herrſchen ſah, daß er ihn im Weltſchöpfer, im Gotte der Erzväter, im Sinaitiſchen Geſetzgeber, in der Feuerſäule, ſchon im über den Waſſern ſchwebenden Hauche eben ſo wie in der Urbildnerin Weisheit entdeckte; ſo konnte es auch nicht fehlen, daß er dieſen Theos Deuteros in neue Hypoſtaſen theilte, und ſie wiederum in ſo viele Genien und Dämonen auflöſte, als die tranſitiven Eigenſchaften der Gottheit ſolche Theilungen zuließen oder ſolche Vereinzelungen zu fordern ſchienen. Er unterſchied leicht einen doppelten Inbegriff der äußern und innern Gotteswirkungen. Die erſtern dirigirte der Logos (um dieſen hier noch un-

beſtimmten Ausdruck zu brauchen) gleichſam als das Pleroma derſelben, der wiederum eine unendliche Zahl von λογοις (um mit Philo zu reden) oder von Naturkräften und Weltgenien in ſich begriff; jene dirigirte das Pneuma Prophetikon (eben ſo oft in dieſem Sinne Sophia, Logos ꝛc. geheißen) gleichſam das Pleroma derſelben, welches eben ſo wie der Logos eine Menge von Geiſtern (Trieben, Gemüthskräften) in ſich begriff und aus ſich erzeugte, — bei welcher unendlichen Theilung und Abſtufung jedoch ein Theos Deuteros immer der Eine Geſammtbegriff des tranſitiven Gotteswesens blieb, und mit dem immanenten Gotte zuſammen ein g a n z e s, o b e r ſ t e s Pleroma ausmachte.

Daß nun mit dieſer Abtrennung des zweiten Gottes vom Erſten jede morgenländiſche Theologie wieder in eine, wenn auch philoſophiſch gehaltnere, Mythik verfiel, und ſomit auch die alten G e ſ c h l e c h t s = und Z e u g u n g s b e g r i f f e wieder aufnehmen mußte, folgt von ſelbſt. Es blieben zwar, um ſie zu umgehen, der Phantaſie noch viele Auswege übrig; denn die Bilder der göttlichen A u s ſ p r a c h e, A u s ſ t r ö m u n g und A u s ſ t r a h l u n g boten einen eben ſo ſchicklichen, ja einen dem philoſophiſchen Zartgefühle oft mehr zuſagenden E n t ſ t e h u n g s a c t dar: aber die Neigung des Orients zum animaliſchen Anthropomorphismus ſiegte auch hier vielfältig, zu-

mal wo die phyſiogoniſche Tendenz in einem Syſteme vorherrſchte oder wo die weiblichen Nahmen der göttlichen Attribute eine Annahme von Geſchlechtsverhältniſſen begünſtigten.

Doch dieß führt uns eben auf einen ſehr verſchiednen Gebrauch theogoniſcher Vorſtellungen. Theogonie bedeutet an ſich ſchon nicht allein Zeugung Gottes, ſondern auch göttliches Werden überhaupt oder vereinzeltes Daſeyn göttlicher Hypoſtaſen unter gewiſſen gegenſeitig bedingenden Verhältniſſen. Dabei können die Begriffe von Zeugung und Geſchlecht bald weſentlich, bald zufällig ſtatt finden, dabei kann ein göttliches Sein und Werden bald nach phyſiſchen, bald nach logiſchen, bald nach ethiſchen Geſetzen gedacht werden; eine Unterſcheidung, welche zur kritiſchen Unterſuchung aller orientaliſchen Theogonie die Grundlage bietet und den Charakter der chriſtlichen ins Licht zu ſetzen vorzüglich geeignet iſt.

§. 5. Phyſiſche Theogonie.

Die Theologie des Orients mit Ausnahme der Jüdiſchen mehr Natur- als Gotteslehre. Indeſſen auch bei Jüd. Parteien phyſiogoniſche Syſteme. Der gnoſtiſche Lingam. Der Theos Deuteros als Mannweib. Als ſchöpferiſches Paar. Mann und Weib ein im Urgrunde liegender Typus des Vollkommnen und Unvollkommnen, Guten und Böſen. Darauf gebautes Syſtem des

Gegenſatzes und der Paarung. Der zweite Gott endlich auch Weib, Mutter. Mutterverhältniß des Pneuma Hagion zum Meſſias bei Samaritaniſchen Chriſten. Spiritus sanctus mater Iesu bei Marius Victorinus.

Seine üppigere und wundervollere Natur von Außen und ſein heißeres Blut, ſeine regere Phantaſie von Innen, beides machte den Aſiaten von jeher zum innigern Naturverehrer, zum aufmerkſamern Naturforſcher, beides hinderte ihn auch von jeher, Gott und die Natur reiner von einander abzuziehen, beides endlich bewirkte auch, daß er, als er anfieng den Einen Urgrund der Dinge zu ſuchen und zu finden, immer mehr die Natur aus Gott zu erklären, als die Natur in Gott zu ergründen bemüht war. Daher ſo viel Naturlehre und ſo wenig eigentliche Gotteslehre in den Syſtemen der Parſen, der Indier, der Chaldäer. Bildeten ſie aber die Idee des Schöpfers vor allen andern aus, ſo folgte, daß ſie das göttliche Weſen ſich um ſo einſeitiger als den Urſaamen aller Dinge, göttliche Weſen als Väter und Mütter, Söhne und Töchter, den Kreislauf des Werdens und Vergehens als eine ewige Ergießung und Reſorption des göttlichen Saamens, das Univerſum wie ein Allthier, das Böſe und das Uebel als Mißgeburten regelloſer Begattung vorſtellten. Eine wichtige und einzige Ausnahme von dieſer Neigung

der Aſiatiſchen Gotteslehre zur Phyſiogonie macht nun zwar das Judenthum, da es weit mehr mit der Idee des Weltregierers als mit der des Schöpfers, weit mehr mit den intellectualen und moraliſchen Eigenſchaften Gottes als mit den phyſiſchen zu thun hat; allein demungeachtet finden wir die vorerwähnten phyſiogoniſchen Gotteslehren bei ſolchen Jüdiſchen Partsien in Fülle, deren Judenthum ſchon früher eine weſentliche Vermiſchung mit dem Chaldäiſchen oder Aegyptiſchen Heidenthume erlitten hatte. Wirklich erſcheinen uns die Syſteme, die unter den räthſelhaften Nahmen der Cajaner, Sethianer, Nikolaiten ꝛc. auf uns gekommen ſind, wie mißrathne Ueberſetzungen der Aſiatiſchen Phyſiogonie; ſie ließen ſich an jeden polytheiſtiſchen Mythus des Morgenlands mit gleicher Leichtigkeit anſchließen, ob ſie wohl unmittelbar nur auf die allegoriſirte Moſaiſche Kosmogonie, als auf ihre Grundlage, zurückweiſen. Wollen wir aber das Vielerlei, was Epiphanius u. A. von ihnen mittheilen, auf ein Ganzes zurückführen, oder auch zur Ergänzung desſelben Gleichartiges aus verwandten Syſtemen hinzuziehen, ſo ergiebt ſich, daß in dieſer phyſiſchen Theogonie theils das Erſte Höchſte Göttliche ſelbſt unter dem Bilde der menſchlichen Zeugungsglieder, theils der zweite Gott entweder als Mannweib, oder als

Götterpaar, oder endlich als einzelne weibliche, auch mütterliche Potenz erſcheint.

Jene erſtere, gröbſte Verſinnlichung des Cauſalitäts- und Schöpfungsbegriffs war zunächſt vielleicht aus Aegyptiſchen Myſterien in die Gnoſis der Juden gekommen. Die im A. T. z. B. Eſai. 46, 3. vorkommenden Bilder der Mütterlichkeit würden den Jüdiſchen Gnoſtiker nicht beſtimmt haben, der Gottheit eine Metra beizulegen, oder, wie es die Nikolaiten ꝛc. thaten, den Urgrund der Dinge ſelbſt als Hyſtera*), Prunikus**) vorzuſtellen, da er hingegen durch die Aſiatiſche und Aegyptiſche Verehrung des Lingam gar leicht darauf geführt werden konnte. Dieſe Gebärmutter bezeichnet aber im Grunde dasſelbe, was der Heſiodiſche Eros oder die Orphiſche Phyſis

*) Iren. I. 35. Hysteram Cainitae fabricatorem coeli et terrae vocant. Ueber die Verehrung der Hyſteriolithen vergl. Dalberg über d. Meteorcult. der Alten S. 72. Falconet Diss. de la mère des dieux in den Memm. de l'Acad. des inscr. XXIII.

**) Dieſer Nahme (nach einigen Gnoſtikern Nahme des Weltſchöpfers) bedeutet nichts anders; entweder das gebärende Glied oder die Gebärerin überhaupt, wie dieß aus den Worten des Epiphanius hervorgeht: μετὰ τοῦτο δὲ ἡ Σιγὴ μητρικήν τινα προενεγκαμένη προυνικίαν κ. τ. λ.

(Hymn. 9.), nämlich das Urſchaffende und Urbildende. So wie die Phyſis alle Geſchlechter in ſich vereinigt nach V. 18.

Πάντων μέν συ πατὴρ, μήτηρ, τροφὸς ἠδὲ τιθήνος,

ja ſogar die Principien der moraliſchen Welt als πεπρωμένη αἶσα und ἀθανάτη πρόνοια in ſich ſchließt, ſo mag allerdings auch die Nikolaitiſche Metra das Urweſen überhaupt bedeutet haben.

Der Phallus kommt indeſſen unter den Symbolen dieſer Phyſiker nicht vor. Deſto häufiger legen ſie dem Unendlichen (den ſie auch Bythos oder Abgrund, Ungrund nennen) das Doppelgeſchlecht bei. Er iſt ἀρσενοθηλυς*), μη-

---

*) Allerdings kommt bisweilen auch ein niedrer Aeon, der Demiurg zweigeſchlechtig vor, aber eben dieſer iſt ja als Schöpfer der niedern Welt ein Schattenbild des erſten Schöpfers, und in ihm wiederholen ſich daher die Prädicate des letztern. Neuere Mythologen haben die allgemeine Zwigeſchlechtigkeit der Götter für eine Grundlage des Aſiatiſchen Mythus erklärt. Dagegen erinnert Hug im a. B. S. 277. die von den Griech. Schriftſtellern den Aegyptiſchen Gottheiten beigelegte hermaphroditiſche Natur beruhe auf einer Sprachſpielerei; z. B. der Mond ſei der Sprache nach männlich, der Himmel weiblich, beide aber ſeien nach ihrem Weſen und Bilde von entgegengeſetztem Geſchlechte. — Urſprünglich iſt, wie mich dünkt, das doppelte Geſchlecht nur dem Allſchöpfer, dem Erſten in jedem mythologiſchen Syſteme, beigelegt worden, aber da nach Orts- und Zeitverſchiedenheit bald die-

προπάτωρ; allein in ihm quieſcirt die Zeugungs-kraft noch, und damit ſie nun deſto werkthätiger hervortrete im zweiten Gotte, ſo wird dieſer nicht ſelten in ein ſchöpferiſches Gattenpaar getheilt. Schon im alten, hiſtoriſchen Mythus, an welchen ſich dieſe Gnoſis ſo gern anſchloß, fanden ſich ſolche Paare vor. Man hatte nämlich in der Natur überall eine zur Zeugung vereinte Zwei wahrgenommen; man hatte beobachtet, wie der Himmel mit der Erde, die Sonne mit dem Monde, der Tag mit der Nacht zur Erzeugung der Vegetabilien und Animalien eigenthümlich und doch harmoniſch zuſammenwirke. Waren nun aus dieſer Beobachtung beſonders die aus Sonnengöttern und Mondgöttinnen zuſammen-geſtellten Schöpferpaare des Mythus, Oſiris und Iſis, Dionyſos und Demeter, Horos und Bu-baſtis, Adonis und Aphrodite oder Aidoneus und Perſephone *) entſtanden, ſo kamen ſie, bisweilen ſogar unter denſelben Nahmen, in der Gnoſis wieder zum Vorſchein. Entweder beſchloß hier Ein Paar, Vater und Mutter, als getheilter Theos Deuteros, mit dem Unnennbaren das Ple-

---

ſer, bald jener Gott die erſte Stelle einnahm, ſo blieb ihnen dann, wenn ſie irgendwie im Cultus vergeſellſchaf-tet und einander untergeordnet wurden, jener Charakter des Principates.

*) S. Hug im a. B. S. 29. ff.

roma der göttlichen Schöpferkraft, oder an das obere reiheten ſich neue Paare an, ſo daß, wie im Mythus, die niedern Kinder der höhern waren. Dabei fehlte es nicht an Unordnungen in den innern Gattenverhältniſſen der Geiſterwelt; vater- oder mutterloſe Geburten oder unregelmäßige Begattungen der höhern Aeonen mit den niedern brachten jene Verderbniſſe zuerſt hervor, welche ſich in der phyſiſchen und moraliſchen Welt feſtgeſetzt haben, und nur durch neue Herablaſſungen und Zeugungen des höchſten, reinen Weſens wieder geheilt werden können. Dieſe Ideen ſind mitunter von den Gnoſtikern bis ins Mythiſche ausgebildet worden. Als die Sophia (nach Valentinus bei Theodoret) den Bythos aus den Augen verloren hatte, gebar ſie mit Furcht und Trauer die vaterloſe Hyle, alles Uebels Grund, und nur der Stauros (eine Anſpielung auf den Verſöhnungstod Chriſti) machte den Schaden wieder gut. Auch Herakleon weiß von ſolchen regelloſen Vermählungen, aus denen er das Weltübel ableitet. Gewöhnlich iſt daher der Gott der Juden den Gnoſtikern eine monſtröſe Geburt oder ein θεος μοϱφωθεις, ein materieller Gott (wie ihn Valentin nennt, um die ſinnliche Erſcheinung des moſaiſchen Jehova anzudeuten), ein ἀδαμας τελειος, Urmenſch (bei den Sethianern); oder er hat darum ſchon eine Entartung an ſich, weil er erſt die Frucht des dritten, des

ſiebenten, des neunten Aeonenpaares iſt. Je mehr Mütter er zählt, deſto weiter entfernt er ſich vom vollkommnen Urvater. Vielleicht erhält aus dieſer Lehre eine Stelle der Sibylliniſchen Sprüche Licht, da ſie ſonſt ein unauflösbares Räthſel bleibt. Im VII. B. (S. 665. nach Galläus) iſt vom Meſſias die Rede, und es heißt nun weiter:

Τρεῖς δ᾽ αὐτῷ πύργους μέγας οὐρανὸς ἐστήριξεν,
Ἐν τῷ δὴ ναίουσι θεοῦ νυν μητέρες ἐσθλαί,
Ἐλπίστ᾽ Ἐυσεβίη τε Σεβασμοσύνη τε ποθεινὴ,
Ὀυ χρυσῷ χαίρουσα καὶ ἀργύρῳ ἀλλὰ σεβάσμοις
Ἀνθρώπων, θυσίαις, τε, δικαιοτάτων τε λογίσμοις.

Aus dem Zuſammenhange klärt ſich hier nichts auf; vielmehr iſt das Vorhergehende eben ſo dunkel. Da aber überhaupt in dieſen vom Winde ſo ſeltſam verworrenen Blättern der chriſtlichen Sibylla auch einige Brocken von Gnoſis vorkommen, ſo iſt es wohl nicht unangemeſſen, unter dieſem Theos den Demiurgen zu verſtehen, deſſen in verſchiednen Höhen (πύργοις, Sphären) wohnende drei Mütter hier nach der Nomenclatur irgend eines Syſtems aufgeführt werden. Die Nahmen ſelbſt machen dann keine Schwierigkeit; denn θεος fürerſt war den Gnoſtikern allen irgend eine der untern Hypoſtaſen, gleichviel mit Sabaoth (Zebaoth) und Jao (Jehovah), da ſie hingegen die Gattung des höchſten Weſens Aeon nannten, und daſelbe dann

durch zugefügte Verneinungen ἀγνωςὸς, ἄῤῥητος ꝛc. näher bezeichneten. Die Elpis aber, die Euſebie*) und Sebasmoſyne ſind vielleicht mit derſelben Willkür gewählt, welche in der Benennung der Aeonenpaare überhaupt bemerklich iſt. Unter den weiblichen Aeonen des Valentinus, der ſie gern nach chriſtologiſchen Begriffen und neuteſtamentlichen Tugenden benannte, kommen Elpis, Agape und Piſtis ausdrücklich vor; allein da der Verſificator dieſe Trias nicht wohl zuſammenreihen konnte, ſo wählte er andre, die den Hexameter beſſer füllten.

Die Annahme des Geſchlechtsverhältniſſes im göttlichen Weſen leiſtete indeſſen jenen Naturphiloſophen noch einen beſondern Dienſt. Da ſie nämlich die Welt überhaupt, ihr Sein, Werden, Vergehen und ihre Apokataſtaſe aus Naturverhältniſſen erklären wollten, ſo mußten ſie den Urgrund des Uebels und des Unvollkommnen auch eigentlich ſchon im Pleroma oder in ihrer Idealwelt ſuchen. Und ſie fanden ihn wirklich in der doppelten, männlichen und weiblichen Natur des Theos Deuteros, des erſten Ausfluſſes aus dem Unendlichen. Hatte ſich bei der Urſchöpfung ſchon Vollkommnes und Unvollkommnes oder

*) Dieſe ſammt der Piſtis und Dikäoſyne kommt perſonificirt auch in den Orphiſchen Hymnen vor, im Prolog V. 14. 25.

Mann und Weib dargeſtellt, ſo war dieſe Schöpfung des metaphyſiſchen Uebels nun der Typus von allen Erſcheinungen des phyſiſchen, welches ſie mit dem ethiſchen überall vermiſcht und eins durch das andre beſtehen ſahen. Es iſt bekannt, wie dem Morgenländer durchaus das Weib für ein Bild des Untüchtigen und Unvollkommnen, ja in der moraliſchen Welt für ein Princip des Böſen gilt. Wie unverkennbar drückt ſich dieſe Anſicht des Weiblichen ſchon in den älteſten Dichtungen, von der Eva, Pandora und in den analogiſchen der Aegypter, Parſen, Indier aus, in denen auch die neueſten Naturphiloſophen eine Symbolik des Abfalls und der ſelbſtiſchen Entfremdung des Endlichen vom Unendlichen gefunden haben *). Bei den gräciſirenden Gnoſtikern verpaarte ſich dieſe durch die ganze Natur durchgeführte Schematik des Mannes und Weibes mit der Pythagoriſchen Zahlenlehre, ſo wie in angeblich Chineſiſchen Syſtemen auf ganz gleiche Art die ungerade Zahl das Männliche, Vollkommene, die gerade den Gegenſatz bezeichnet **). Sehr merkwürdig iſt die Conſequenz und

*) S. Kanne's Pantheum S. 381. 536.

**) Vergl. Görres Mythengeſchichte S. 60. ff. „Der Höchſte hat Yang und Yn, Mann und Weib, Vollkommnes und Unvollkommnes hervorgebracht. Yang iſt daher

und Kunſt, mit welcher Jüdiſche und Jüdiſch-chriſtliche Schriftſteller das Geſetz des Gegenſatzes und der Paarung (κανονα συζυγιας, εναντιοτητος) und des durch Gott gehaltnen Gleichgewichts auf Offenbarungs- Glaubens- und Sittenlehre anwenden; und wie ſchwer es auch hält, dieſes Syſtem einer in Logik ganz erſtarrten Metaphyſik darzuſtellen, ſo wollen wir es doch mit beſtändiger Beziehung auf die Quellen in folgenden Sätzen zu beſchreiben ſuchen.

1. Gott iſt der Einige, Ewige, Gerechte; aber im Begriffe der Einigkeit und Gerechtigkeit liegt ſchon die Nothwendigkeit, daß es auch ein Uneiniges und Ungerechtes gebe *). Clementin. Cotel. p. 625. δικαιοσύνης γὰϱ οὔσης τὸ ἄδικον λέγεται.

2. Um nun ſeine Einheit zu erkennen zu geben und geltend zu machen, hat Gott wirklich lauter Extreme und Gegenſätze geſchaffen. Ebendaſ. διχῶς καὶ ἐναντίως πάντα διεῖλεν. Sirach 42, 24. πάντα δισσὰ, ἐν κατέναντι τοῦ ἑνός; vergl. 36, 14. f. Auch die Teſta-

---

her = 3 oder gleich Himmel, Sonne, Feuer, Geſundheit, Glück und Tugend; hingegen Yn (weiblich) iſt = 2 oder gleich Erde, Mond, Waſſer, Krankheit, Plage und Laſter.

*) S. Geheime Lehre d. Oriental. ꝛc. S. 126.

mente d. 12. Patr. Aſſer. §. 1. διὰ τοῦτο πάντα δύο εἰσὶν, nämlich in der Natur, Himmel und Erde, Sonne und Mond, Feuer und Waſſer, Leben und Tod ꝛc.

3. Alles dieß Doppelte bleibt unter der Macht und Leitung des Gleichgewicht haltenden Gottes. Sir. 42, 23. Teſtſt. Aſſer, §. 5. τὰ ὅλα ὑπὸ τὸν θεόν ἐςιν. Wenn die übrigen Geſchöpfe aber nach einer ewigen Nothwendigkeit entweder das Eine oder das Andre von den beiden Gegenſätzen, des Guten und Böſen, ſind und bleiben, ſo hat Gott

4. den Menſchen allein frei geſchaffen. Clementin. Ebendaſ. μόνον ἐν τούτοις αὐτεξούσιον τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν. Teſtſt. Aſſ. §. 1. δύο ὁδοὺς ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων δύο διαβούλια καὶ δύο πράξεις καὶ δύο τόπους (vielleicht τύπους) καὶ δύο τέλη. Brief d. Barnabas Cotel. p. 50. ὁδοὶ δύο εἰσι διδαχῆς καὶ ἐξουσίας. Philo nennt den Menſchen (im B. vom Weltbau), inſofern er das Vermögen des Guten und Böſen hat, eine gemiſchte Natur, und behauptet daher, daß er nicht von Gott allein, ſondern zum Theil von den Dienern Gottes, geſchaffen ſei, welche gemiſchte Schöpfung des Menſchen aus 1 Moſ. 1, 24. »Laſſet uns Menſchen machen« hervorgehen ſoll. Der Menſch alſo iſt in der Schöpfung der alleinige Wendepunkt des Guten und Böſen. Seine

Perfectibilität und Corruptibilität iſt unendlich. Liegt alſo in Gott die Nothwendigkeit aller Gegenſätze, weil mit ſeiner Vollkommenheit und zur Verherrlichung derſelben das Unvollkommene zugleich da ſein muß, ſo liegt im Menſchen die Möglichkeit aller Enantioſen; denn er iſt entweder rein oder unrein, weiſe oder thörig, gerecht oder ungerecht, und es giebt kein Drittes.

5. So wie aber demnach von allem Göttlichen das Erſte Beſſeres, das Folgende Schlechteres ſein muß, ſo findet beim Menſchen der umgekehrte Fall ſtatt; denn er gelangt vom Laſter zur Tugend, von der Thorheit zur Weisheit. Clementin. S. 625. ὁ θεὸς ἐνήλλαξε τῷ ἀνθρώπῳ τὰς τῶν συζυγιῶν εἰκόνας, μικρὰ τὰ πρῶτα παραθέμενος αὐτῷ, μεγάλα δὲ τὰ δεύτερα — πρώτη ἄγνοια, δευτέρα γνῶσις. — ὡς γὰρ ἀπ' αὐτοῦ (θεοῦ) τὰ πρῶτα κρείττονα, τὰ δεύτερα ἥττονα, ἐπ' ἀνθρώπων τὸ ἐναντίον εὑρίσκομεν, τὰ πρῶτα χείρονα τὰ δεύτερα κρείττονα. Gott ſchuf erſt den Adam, dann die Eva; Adam hingegen zeugte erſt den Kain, dann den gerechten Abel.

Was nun die Anwendung dieſer allgemeinen Sätze zuerſt auf Theodikäoſe betrifft, ſo lehrten dieſe monarchiſchen Dualiſten, das Uebel ſei um des Guten willen da, und wenn das zweite von Gott herab immer etwas Schlimmes ſei, ſo ſei dagegen das Zweite vom Menſchen hinauf im-

mer etwas Gutes, woraus ein Gleichgewicht entſtehe, das der Weisheit des Allvaters zur höchſten Ehre gereiche. Doch dieſe Rechtfertigungsart iſt aus den Kirchenvätern*) bekannt genug, ſo daß wir ſie nicht erſt durch Beiſpiele erläutern dürfen. Auch ſie ſcheitert an der Klippe aller Philoſophie, an der Lehre vom Urſprunge des moraliſchen Böſen; ja eben in dieſem Syſteme der Gegenſätze und des Gleichgewichts wird die Unverſöhnlichkeit des Dualismus mit der Monarchie recht fühlbar; denn ob es wohl auf der einen Seite das Böſe aus dem nothwendigen Gegenſatze erklärt, ſo ſtellt es auf der andern doch überall einen Vater der Lüge Gotte gegenüber, ſo daß ſich beide zu einander ohngefähr wie der Schellingiſche Urgrund und Ungrund verhalten. Wichtiger iſt die Anwendung dieſes Syſtems auf die Offenbarungslehre. Die Antinomiſten bewieſen aus den Gegenſätzen in der Schöpfung und Weltführung Gottes einmal die Pluralität der Offenbarungen und dann wieder den Vorzug jeder der letztern. Allerdings, behaupteten ſie, iſt die wahre Prophetie (ihr Symbol Adam im Gegenſatze der Eva) eigentlich die Erſte; denn inſofern Alles von Gott kommt, muß das Beßre ſtets das Aelteſte ſein. Allein Gott hat gewollt, daß die lügenhafte Pro-

*) S. z. B. Lactant. Epit. 29. p. 1157. Walch.

phetie zuerſt ans Licht träte. Clementin. p. 639. Das Weib iſt allen ſeinen Eigenſchaften nach Bild derſelben. So wie aber der frühere Antichriſt der wahre Chriſt zu ſein begehren wird, ſo wie Simon der Zauberer überall vor dem Petrus auftrat, und ſo wie das wahre Evangelium erſt nach der Zerſtörung Jeruſalems offenbar werden kann, ſo iſt auch die weibliche Offenbarung die erſte geweſen. S. 625. Auf das Vollſtändigſte endlich wird der Canon des Gegenſatzes und der Vermählung auf die Ethik übergetragen. Da das Erſte von allem Menſchlichen das Schlimmere iſt, ſo iſt auch der erſte moraliſche Zuſtand jedes Individuums ein verdorbner. Jugend hat nicht Tugend *). S. die Teſtſt. Ruben, 2. 3. ἑπτὰ πνεύματα ἐδόθη κατὰ τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τοῦ Βελίαρ, καὶ αὐτὰ εἰσι κεφαλὴ τῶν ἔργων τοῦ νεωτερισμοῦ. — Καὶ οὕτως ἀπόλλυται πᾶς νεώτερος σκοτίζων τὸν νοῦν ἀπὸ τῆς ἀληθείας κ. τ. λ. Die Beßrung des Menſchen nun beſteht darin, daß er im Denken und Begehren nach Einfachheit, im Handeln nach Ordnung ſtrebe. Mit der Zweiheit erſt und mit dem Gegenſatze iſt jegliches Uebel da, aber ſo

*) Philo lehrt bekanntlich, daß der Menſch in den erſten ſieben Jahren unverdorben ſei, aber von da an mit Ausnahme weniger von Natur reiner Seelen verderbe. Vergl. Stahl Philo's Lehrbegriff §. 34.

wie Gottes Licht, Lieb' und Leben alle Gegenſätze beherrſcht, ſo kann der Menſch auch ſich von ihnen los machen. Alles Teufelswerk iſt doppelſeitig; denn Lüge, Irrthum, Sünde und Leidenſchaft entſpringen aus Selbſtbetrug und Widerſpruch. Wehe dir, wenn du auf doppeltem Wege geheſt, wenn dir Zorn, Haß und Neid ein zweites, beſondres Herz (καρδιαν ἰδιαν) und ſtatt der natürlichen Augen (ὀφθαλμων φυσικων) ein beſondres Geſicht (ἰδιαν ὁρασιν) unterſchieben. Der Einfältige (μονοπροσωπος) iſt der ſchlechthin Gute, der Doppelſeitige (διπροσωπος, διψυχος, διεστραμμενως ἰδων) der ſchlechthin Böſe; denn es giebt zwar dem Scheine nach halbreine und halbunreine Menſchen, ſo wie das Geſetz dergleichen Thiere nahmhaft macht, allein im Grunde ſind ſie doch nur rein oder unrein, weil der Gute auch, was er Böſes thut, wohl meint, und der Böſe auch, was er Gutes thut, übel meint. Willſt du aber bei einfach gutem Sinne auch zweideutige Handlungen vermeiden, ſo thue alles in der Ordnung (ἐν ταξει). Das Geſetz ſogar iſt doppelt, und thut man nicht Jegliches zu ſeiner Zeit und der Natur gemäß, ſo kann man durch das Geſetz ſelbſt zu unrechten Handlungen verführt werden. — Dieſes formale Princip der Moral ſehen wir in der ganzen jüdiſchchriſtlichen Theologie, vornehmlich im Briefe des Barnabas, im Hirten des

Hermas, in den Apoſtoliſchen Conſtitutionen, in den Clementiniſchen Briefen und Homilien, und in den 12 Diatheken der Patriarchen herrſchen; daher die weitere Verfolgung desſelben hier zu viel Raum einnehmen würde. Merkwürdig iſt, daß dieſe Moral in Ausdrücken ſowohl als Grundſätzen oft mit der Stoiſchen zuſammentrifft. Die Lehre von der Tugend als *Ordnungsliebe* hält ſich zwar zunächſt an das Salomoniſche »Alles zu ſeiner Zeit«, aber man vergleiche nur die Beſchreibung derſelben im Teſt. Nephthalim und Ep. 1. Clem. Rom. 40. ff. mit dem *naturgemäßen* Leben, wie es die Stoiker empfehlen, ſo wird man eine überraſchende Aehnlichkeit bemerken. Auch die Worte διαθεσις, διαστροφη, ὑποληψις u. a. kommen hier ganz in derſelben Bedeutung wie bei den Griechen vor. Doch wir bemerken nur ſchlüßlich noch, daß einige Judaiſten das Syſtem des Gegenſatzes in der Moral auch durch den Typus des Mannes und Weibes erläutern; ja die ſittliche ſowohl als die phyſiſche Wiederherſtellung der Welt wird von ihnen auf den Zeitpunct angeſetzt, da die *Werke des Weibes* (γενεσις und φθορα) aufgehoben werden ſollen. Vergl. das Ev. der Aegypter bei Clemens Alex. Strom. 3. S. 452. C.

Endlich aber — um auf die verſchiednen Geſchlechtsverhältniſſe zurückzukommen, die der Theos Deuteros in der phyſiſchen Theogonie

annahm — wird die allſchöpferiſche Kraft Gottes auch in Einem Subjecte, und zwar in einem weiblichen, im Verhältniſſe zu den niedern Hypoſtaſen als Allmutter, im Verhältniſſe zum Höchſten, Einigen als Gattin vorgeſtellt; denn in nicht wenigen Syſtemen der phyſiſchen Gnoſis iſt von einer Herrin aller Dinge, von einer höchſten Lichtmutter die Rede, welche dann auch zuweilen mit beſtimmterer Perſönlichkeit erſcheint, und bald Prunikus, bald Achamoth *) oder Sophia, bald Barbeloth **) heißt. Es lag ſehr nah',

---

*) Bekanntlich kommt ſtatt חָכְמָה auch die Form חָכְמוֹת Sprüchw. 14, 1. als Singular vor, woraus dann nach Weglaſſung des Hauchbuchſtabens Achmoth oder Achamoth wird.

**) Bald mit dieſer Hebräiſchen Endung (wie עַשְׁתָּרוֹת) bald mit der Griechiſchen Barbelo (wie Λητω, Ινω). Die Gnoſtiker vermengten Griechiſches mit Chaldäiſchem in Worten ſowohl als in Vorſtellungen. Warum ſie Barbeloth und nicht Bathbeloth, Tochter Baal's, heißt, weiß ich nicht zu entſcheiden; ich vermuthe aber demungeachtet, daß die Barbelioten (eine beſondre Partei) den Nahmen ihrer Allmutter von בַּת בְּלִיַּעַל 1. Sam. 1, 16. entlehnten. Die Gnoſtiker haben den Belial und Belus verwechſelt. Uebrigens iſt der Nahme Barbelo aus der Geſchichte des Aſiatiſchen Mythus wohl zu erklären; denn der Engel des Belus oder die Tochter des Belus iſt hier eine in die Gnoſis eingeführte Aſtarte, Mylitte, Mondgöttinnen, welche im Mythus bald Gattinnen, bald Schweſtern, bald Töchter des Sonnengottes waren.

die oberſte Schöpferkraft mütterlich vorzuſtellen. Alles iſt aus Liebe geboren, Alles gezeugt; daher im Mythus die allmütterliche Frau (Iſis), im Orphiſchen Philoſophem die Unzahl von Allmüttern (μητηρ πολυωνυμος Hymn. 26. Antäa, Hygeia, Rhea, Gäa ꝛc.). Aber die Jüdiſchen Theologen fanden in ihren heiligen Schriften eine beſondre Veranlaſſung, den Schöpfer und Bildner dieſer Welt zu verweiblichen, nämlich in den zwei Stellen: 1. Moſ. 1, 2. und Sprüchw. 8, 22. ff. In der letztern war Achamoth ausdrücklich als Schöpferin und Bildnerin der Welt beſchrieben, und wer ἔκτισέ με las, konnte um ſo weniger an eine bloße Eigenſchaft Gottes denken. Was aber die erſtere anlangt, ſo haben die gnoſtiſchen Cosmologen die daſelbſt genannte Ruach Elohim nicht allein für ein weibliches Subject, ſondern auch ihr Schweben auf dem Waſſer*) für den Schöpfungs- und Bil-

*) Wenn die Gnoſis mit dem Worte רחף den Begriff des Belebens und Bildens verband (da es im Hebräiſchen doch Zittern, Schweben bedeutet), ſo iſt dieß aus den verwandten Dialekten zu erklären. Im Arabiſchen und Syriſchen bedeutet es θαλπειν, fovere, more avium incubare. S. Geſenius Wörterb. Daher Baſilius in d. 2. Hom. z. Hexaemeron (nebſt andern Gr. Vätern ſ. Suicer. Th. s. πνευμα) das ἐπεφέρετο der Alex. Ueberſ. durch συνέθαλπε καὶ ἐζωογόνει τὴν τῶν ὑδάτων φύσιν erklärt.

dungsact erklärt, durch den das Chaos ſein erſtes Leben, ſeine erſte Geſtalt erhielt. Daher heißt das Pneuma bei ihnen θηλικον, παρθενικον, und nach der Lehre der Sethianer (bei Theodoret) verliebte ſich der Urmenſch in dieß ſchöne Weib; ja ſie dichteten ſogar (nach Epiphanius), die Prunikos ſei ins Waſſer heruntergefallen, und damit ſowohl in das Waſſer (Materie, Chaos) göttliches Leben, als auch in das göttliche Geſchlecht Materie gekommen. Kurz, was die Griechiſche Cosmogonie dem chaosbelebenden Eros, die Phöniciſche dem Pothos zuſchrieb, war hier das Werk der jungfräulichen Ruach; oder wie in der Indiſchen Theologie*) aus dem Ewigen vor allem Andern die höchſte Frau, Parameshvari (auch Aadicumari, erſte Jungfrau, πνευμα παρθενικον) hervorgehet, deren Söhne dann Brahma, Wiſchnu, Schiwa ſind, ſo ſteht bei den Gnoſtikern die Barbelo den Unterſchöpfern voran, die ihr bald in dieſer, bald in jener Ordnung nachfolgen. Wir ſehen, das Pneuma iſt hier nirgends der Inbegriff der innern, moraliſchen Gotteswirkungen, ſondern durchaus eine Perſonification der Schöpfer- und

---

*) Nach Fra Paolino ſ. Majers Mytholog. Lexicon unt. Brahm S. 226. B. 1. Nach dem Buche Vedang Schaſter iſt Majah, die Liebe Gottes, erſte Schöpferin.

Erhaltungskraft *) — der Aegyptiſche Phtha, das Atma im Oupnekhat, die Weltſeele der Griechiſchen Philoſophie; eine Uebereinſtimmung, welche wirklich den Charakter der phyſiſchen Theogonie auf das Beſtimmteſte zu erkennen giebt. Zwar bezeichnet ſelbſt das N. T. die Wunderwirkung Gottes mit dem Worte πνευμα; zwar denken ſich auch die ältern Väter, z. B. Theophilus **) von Antiochien, unter dem göttlichen Geiſte den kosmiſchen, ernährenden und belebenden Hauch des Schöpfers, ſogar Gregorius ***) von Nazianz folgt noch dieſer Vorſtellung; allein ſie unterſcheiden dann nichts deſto weniger das Pneuma Hagion oder Prophetikon vom Demiurgikon, indem ſie jenes mit dem Logos und Nus verwechſeln, dieſes aber für ein geringeres Weſen, für die bloße Pſyche Gottes erklären.

Was ergiebt ſich nun wohl aus den bisher erläuterten theogoniſchen Vorſtellungen zum Behuf einer beſtimmtern Erklärung unſers Theolo-

---

*) Ignatius ad Trallianos VI. behauptet daher von den Gnoſtikern geradehin: τὸ δὲ Πνεῦμα οὐδὲ ὅτι ἐστιν ὁμολογοῦσιν.

**) Ad Autol. l. c. 8. Opp. Iustin. M. Paris. S. 92. C.

***) In der 5. Rede von der Theologie vergleicht er den heil. Geiſt mit dem νους δια παντος, νους θυραθεν der Griechen.

gumens? Schlechthin als Mutter des Meſſias wird das Pneuma H. in keinem dieſer phyſiogoniſchen Syſteme aufgeführt. Zwar iſt Chriſtus bei den Schlangenbrüdern ausdrücklich Sohn des Pneuma genannt, allein dieß iſt der pleromatiſche Chriſtus, eine von Jeſu, der in die Welt gekommen, ganz verſchiedne Perſon. Nichts deſto weniger bleibt uns eine Vermuthung übrig. Nämlich im Vaterlande der Jüdiſchchriſtlichen Secten, in Samarien, ſcheint die Vorſtellung vom Theos Deuteros überhaupt plaſtiſcher und mythologiſcher geworden zu ſein. Hatte der Dienſt der Aſtarte oder ein ähnlicher ſich hier länger und freier unter dem Volke erhalten, ſo konnte deſto leichter in den Myſterien der Theoſophen eine Barbelo die Stelle eines erſten Ausfluſſes aus Gott, die Stelle der oberſten Schöpferin und Regiererin der Welt einnehmen. Unſtreitig iſt wenigſtens, daß man hier nicht ſowohl den Logos perſonificirte oder einen Sohn Gottes auf den zweiten Rang ſtellte, ſondern dem Höchſten ein von ihm ausgegangnes und ihn offenbarendes weibliches Subject zur Seite gab, welches der bibliſchen Ruach oder Chochmah entſprach, und in myſtiſchen Synagogen vielleicht eben ſo förmlich und perſönlich, wie nur immer ein Heiland, ein Mittler angebetet ward. Simon, gewiß einer der erſten und geltendſten Myſtagogen in Samaria, machte eine

Helena zur irdiſchen Erſcheinung jener Uſia Pantmetor; denn ſich ſelbſt nannte er den Stehenden, d. i. er begehrte das Abbild des Unbeweglichen, Unveränderlichen, Höchſten zu ſein. Daß nun jene Allmutter in geheimen Culten wirklich liturgiſch verehrt ward, verräth ein Fragment der περιοδων Θωμα *), geht aus mehrern Sprüchen der Sibylla **) hervor, und wird nicht minder wahrſcheinlich durch die Beſchuldigung, welche die Juden gegen die Samaritaner erhoben, daß ſie eine Taube (Symbol des Pneuma) anbeteten, eine Beſchuldigung, die durch neuere Nachrichten von den Samaritaniſchen Heiligthümern einigermaaßen gerechtfertigt worden iſt ***). Nun entſteht die Frage, wie denn wohl mit dieſer

*) In einem Anekdoton dieſes Titels fand Rich. Simon eine Gebetsformel, welche bei Ittig de Patribus Apostst. p. 20. alſo lautet: Veni, Mater misericordiae, veni, quae revelas mysteria occulta, veni mater septem domuum (Vergl. Sprüchw. 9, 1.) ut quies nobis veniat in octava domo.

**) S. oben Seite 47.

***) S. Silv. de Sacy Mem. sur l'état actuel des Samaritains. Paris, 1812. pag. 25. »Oben auf dem Pulte, worauf ſie die Thorah legen, iſt die Figur eines Vogels angebracht, den ſie mit einem nur bei ihnen gewöhnlichen Nahmen Achima nennen.« Vergl. Allg. Jen. Litz. 1814. No. 14. Der liturgiſche Gebrauch gewiſſer heiliger Vögel, namentlich der Tauben, in gnoſtiſchen Myſterien geht auch aus einer übrigens ſehr corrupten und unverſtändli-

Theologie, welche den zweiten Gott, den Urheber aller äußern und innern Gottesoffenbarungen, verweiblichte, ihn als Doxa, Schechinah, Sophia, Ruach vom Höchſten unterſchied; es entſteht die Frage: wie wohl mit dieſer Theologie die Chriſtologie, namentlich die Lehre von der Abkunft und Natur des Meſſias, verbunden zu ſeyn pflegte? Vom Meſſiasglauben der Samaritaner wiſſen wir freilich nur das Unterſcheidende, daß ſie im Chriſt einen Nachkommen Joſephs, einen Verherrlicher des Cultus auf Gariſim und einen Verſöhner der Sünde Jerobeams erwarteten *). Allein vielleicht

chen Stelle der Sibyllenſprüche hervor. S. ed. Gallaei p. 664:

— — — ἀλλ᾽ ἅμα πᾶσιν,
Οἱ τεὸν αἷμα φέρουσι, λαβὼν ἀγρίηνα πετεινὰ,
Εὐξάμενος, πέμψας εἰς οὐρανὸν ὄμματα τείνας,
Ὕδωρ δὲ σπείσας καθαρῷ πυρὶ, τοῖα βοήσον·
Ὅς σε λόγον γέννησε πάτηρ, πάτερ, ὄρνιν ἀφῆκα,
Ὀξὺν ἀπαγγελτῆρα λόγων, λόγον ὕδασιν ἁγνοῖς
Ῥαίνων σὸν βάπτισμα, δι᾽ οὗ πυρὸς ἐξεφαάνθης.

Die mit der Freilaſſung des einen Vogels verbundne Luſtration, ſo wie die ganze Stelle, erinnert an 3 Moſ. 14, 7. und Turteltauben (ἄγριηνα πετεινα) waren es auch wohl, was der geheilte Ausſätzige zum Opfer bringen mußte. S. Jahns Archäologie III. S. 412. Uebrigens iſt der Ritter von Arvieux (Merkw. Nachr. I. S. 94.) noch Zeuge, daß die Morgenländer ſich der freigelaßnen Vögel zu Vermittlern und Boten ihrer Gebete bedienen.

*) Vergl. Berthold Christologia etc. §. 7.

giebt uns über die erſte Verehrung Jeſu als des Meſſias in Samarien die Geſchichte der Ebioniten einige nähere Auskunft. Laſſen ſich nämlich die Abweichungen der letztern von den Nazaräern auf irgend einen Hauptunterſchied zurückführen, ſo iſt es der, daß dieſe mehr für Jüdiſche, jene für Samaritaniſche Anhänger Jeſu zu halten ſind; denn nahmen die Nazaräer, nach einſtimmiger Ausſage der Alten, den ganzen Jüdiſchen Schriftkanon an, ſo verwarfen die Ebioniten alle Jüdiſchen Propheten, ſo wie auch ihre Hagiographa; daher Epiphanius in der 30. Häreſe vom Ebion ſagt, Σαμαρείτων ἔχει τὸ βδελυρόν. Damit ſtimmt überein, daß ſie ſich der Griechiſchen, in Samarien viel üblicheren, Sprache bedienten, wenigſtens ein Griechiſches Evangelium laſen, wie dieß aus den Bruchſtücken desſelben hervorgehet, in denen wir Varianten finden, welche im Hebräiſchen nicht ſtatt haben können *). Doch noch mehr. Was wir von den Samaritanern vorzugsweiſe behaupteten, ſie hätten den zweiten Gott als Weib und Mutter vorgeſtellt, dem entſpricht nichts mehr als die Chriſtologie der Ebioniten, welche ihn

*) Sie ließen den Johannes in der Wüſte nicht Heuſchrecken, ſondern ἐγκρίδας, Oel- und Honigkuchen genießen, eine Variation, auf welche nur das Griechiſche Wort ἀκρίδες führen konnte.

wirklich in ein mütterliches Verhältniß zum Meſſias brachten. Nicht als ob ſie letztern für einen hyperphyſiſch gezeugten Sohn des Geiſtes gehalten hätten; denn er war ihnen durchaus nur ein zweiter, höherer Moſes, ein mit heiligem Geiſte geſalbter Prophet, und von ſeiner jungfräulichen Geburt wollten ſie nichts wiſſen *); vielmehr hielten ſie ihn für einen nur nuncupirten Sohn des Pneuma, welches ſich als himmliſches Lichtweſen und mit den Worten »du biſt mein Sohn, heute hab' ich dich gezeugt« dem Täufling vereinigte. War dieß die Ebionitiſche Lehre von Jeſu dem Chriſt, ſo konnte ſie allerdings mit der Cerinthiſchen und andrer Gnoſis verglichen werden, wie dieß von Philaſtrius, Epiphanius, und ſchon von Irenäus **) ausdrücklich geſchieht. So wie nämlich die Gnoſis den Chriſtus des Pleroma vielfältig Vater Jeſu nannte, bloß in Beziehung auf jene die Sohnſchaft verkündigende Stimme, ſo konnte das Pneuma in derſelben Beziehung, und inwiefern es überhaupt der Quell aller meſſianiſchen Handlungen

*) Pſeudoignatius ſagt von ihnen ad Trallian. VI. τὴν ἐκ Παρθένου γέννησιν διαβάλλουσιν.

**) Adv. Haer. I. cap. 56. Erasm. welche Stelle ich nach der von Paulus in d. Historia Cerinthi P. II. p. 22. berichtigten Interpunction leſe.

lungen und Reden war, ſeine Mutter heißen. Daher bleibt die obenerwähnte Grabiſche Erklärung über unſer Fragment die wahrſcheinlichſte. Das Pneuma Hagion war dieſen Hebräern oder vielmehr Ebioniten (Samaritaniſchen Chriſten), was andern Logos, Schechinah ꝛc. war, Allſchöpferin, Princip aller phyſiſchen und moraliſchen Einflüſſe auf die Welt, alſo auch aller Offenbarungen, Theophanieen und Wunderwerke Urheberin, und inſofern Mutter des Meſſias, als dieſer durch die Taufweihe ein innres göttliches Leben und Weſen von ihr empfangen hatte. Wie perſönlich und mythologiſch hier das Pneuma gedacht wurde, verräth die ihm beigelegte Handlung ἔλαβέ με ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν; wogegen ſich das zwar ähnliche τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον oder ἀνήχθη ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος doch gar ſehr durch Einfachheit auszeichnet *).

Um jedoch unſer Theologumen von allen Seiten zu beleuchten, dürfen wir hierbei nicht ſtehen bleiben; denn bekanntlich iſt das mütterliche Verhältniß des heil. Geiſtes zu Jeſu von ſpätern chriſtlichen Schriftſtellern unter ganz andrer Beziehung als von den Samaritaniſchen

*) S. Semler zu R. Simons Krit. Geſch. d. N. T. I. S. 132. Note **).

Chriſten behauptet worden. Ich meine hier nicht die Scholaſtiker, welche auf Anregung des Auguſtinus über die Zeugung Jeſu ἐκ πνευματος ἁγιου ſpeculirten, und den Antheil auszumitteln ſuchten, den jede der drei göttlichen Perſonen an dieſem Acte gehabt habe. Vielmehr kamen dieſe Kirchenlehrer bei aller ihrer ſonſtigen Differenz dahin alle überein, Jeſus könne, auch inſofern er ex spiritu s. gezeugt ſei, keineswegs Sohn desſelben heißen. Auguſtinus lehrte, Iesum de spiritu sancto mera iussione et benedictione conceptum, non de substantia eius generatum esse, und die übrigen Löſungen dieſer eben nicht erſprießlichen, aber von Dion. Petavius*) ſehr ſorgfältig entwickelten Streitfrage kommen wenigſtens auf dieſelbe Verneinung hinaus. Ich beziehe mich hier vielmehr auf den Fabius Marius Victorinus**), einen Heidenchriſten des ausgehenden 4. Jahrhunderts und Verfaſſer von 4 Büchern de sanctissima trinitate contra Arium, die indeſſen eben ſo richtig

*) Dogmatum Theoll. T. IV. p. 629. f.

**) Seine Schriften in der Bibl. Max. IV. 254. und in Andr. Rivini Reliquiae duorum Victorinorum. Gothae 1652. 8. Er hat auch gegen einen Arianer Candidus de generatione Verbi geſchrieben. Ueber ſeinen Lehrcharakter Schröckh Kirchengeſch. VI. 20. ff. Auszüge aus ſeinen Schriften bei Semler, in d. Einl. zu Baumg. Theoll. Str. III. 516. f.

contra Athanaſium geſchrieben heißen könnten. Victorin ſchreibt ausdrücklich im 1. Buche:

non falletur, ſi quis ſubintellexerit Spiritum Ieſu matrem eſſe.

Ganz irrig nimmt Petavius dieſe gelegentliche Aeußerung mit der bisher erläuterten theogoniſchen Vorſtellung des Ev. der Hebräer übereins, indem er ſie beide aus einem gleichen Mißverſtändniſſe der übernatürlichen Zeugung des menſchlichen Jeſu herleitet. Victorin nennt Jeſum nach dem Fleiſch einen Adoptivſohn Gottes, und geht überall nur damit um, die innern Verhältniſſe des göttlichen Weſens zu erklären. Er redet von einem ſpiritu tripotenti, und dieſer Ausdruck iſt in ſeiner verworrenen bibliſchplatoniſchen Sprache faſt das Einzige, womit ich ſeine Vorſtellung vom heil. Geiſte als der Mutter Jeſu in Verbindung bringen kann. Er ſcheint nämlich ſo viel zu wollen: der Sohn, der offenbare Gott (wie er ihn öfters nennt) iſt zwar vom Vater gezeugt oder vom verborgnen, ſchweigenden, ruhenden Gotte; allein der Vater hat ihn durch ſeinen Geiſt oder aus Geiſt gezeugt, aus ſeiner Selbſtbeſchauung und Erkenntniß, und inſofern kann man dem Geiſte auch die zweite Stelle einräumen oder ſagen, Chriſtus ſei Sohn des Geiſtes und dieſer des Sohnes Mutter; denn der Vater iſt das Eſſe, der Geiſt das Intelligere, der Sohn aber das Vivere.

Doch dieſe, wie wir ſehen werden, auch andern alten Theologen eigne und auf Unterſcheidung des immanenten und emanirten zweiten Gottes beruhende Vorſtellung muß aus einer ganz andern Anlage des theogoniſchen Begriffs erklärt werden.

§. 6. Logiſche Theogonie.

In ihren Syſtemen die Geſchlechts- und Zeugungsbegriffe etwas Zufälliges und Rhetoriſches. Ihre Hypoſtaſen bilden ſich nach den Geſetzen der Begriffsverwandtſchaft. Sie herrſcht mehr, als bei andern Theologen des Orients, in der Theologie der Juden, beſonders der Griechiſchen. Ihre zwei Hauptformen. Nach der erſten ſind Logos, Pneuma, Sophia ꝛc. nur wechſelnde Nahmen Eines und desſelben zweiten Gottes. Philo, Buch der Weisheit. Nach der zweiten bildet ſie Dreieinigkeiten und Viereinigkeiten aus, je nachdem der Logos Endiathetos, Prophorikos und Spermatikos als coexiſtirende Perſonen unterſchieden werden. Das Pneuma H. die mittlere den Vater entbindende Potenz im göttlichen Weſen bei Syneſius v. Ptolemais. Charakter der mit der chriſtlichen verglichenen Triaden in der Indiſchen, Aegyptiſchen, Griechiſchen Götterlehre.

Es kommt nämlich eine an Geſtalt und Weſen ſehr verſchiedne Theogonie heraus, je nachdem der Theolog mehr die Natur aus Gott zu entwickeln oder mehr die Natur in

Gott zu ergründen ſtrebt. Im erſten Falle wird ſie die phyſiſche, die wir bisher beſchrieben haben. Hier iſt Gott die Geſammtheit der Elementarkraft, aus der ſich nach einer bald vom Planetenſyſteme, bald von andern Naturtypen hergenommenen Folge die Partialkräfte der Natur, der höhern und niedern Sphären entwickeln, ohne daß etwa mit jeder göttlichen Hypoſtaſe ein moraliſches Attribut Gottes oder eine intellectuale Kraft ſeines Weſens hervorträte. Hier iſt nur Mann und Weib, Zeugendes und Gezeugtes, Bildendes und Zerſtörendes, Schönes und Mißgeſtaltetes, Höheres und Niedres, hier alſo auch mythiſche Perſönlichkeit, Zeitlichkeit und Räumlichkeit. Dagegen entſpringt aus dem zweiten Falle eine Theogonie logiſcher Art. Gilt es hier nicht ſowohl die Schöpfung zu conſtruiren, was immer die Hauptabſicht jener Phyſiker blieb, gilt es hier vielmehr die möglichſt vollſtändige Analyſis der innern Eigenſchaften und Verhältniſſe des phyſiſchen und ethiſchen Urgrundes der Dinge, ſo folgt erſtlich, daß hier das Weſen der abgeleiteten Hypoſtaſen nicht in ihrem Geſchlechte, in ihrer väterlichen oder mütterlichen Natur, ſondern in dem mit ihnen hypoſtaſirten Begriffe beſtehe, ob ſie Weisheit oder Güte Gottes, ob ſie Geiſt oder Wort, Schweigen oder Rede Gottes ſei; ſo folgt zweitens, daß dieſe Hypoſtaſen hier nach den

Geſetzen des Denkens entſtehen, daß ihre Ordnung und ihr gegenſeitiges Verhältniß nothwendig daſſelbe bleiben würde, wir möchten ſie nun für bloße Abſtracta oder für Subjecta anſehen. Unſtreitig giebt es kein orientaliſches Syſtem, in dem ſich nicht beide Arten von Theogonie bald mehr, bald weniger vermiſcht hätten — denn wie überhaupt in der menſchlichen Gotteserkenntniß, ſo müſſen ſich insbeſondre in der morgenländiſchen Gotteslehre Abſtraction und Anthropomorphism gegenſeitig unterſtützen, und eine reine Phyſik iſt in der Religion eben ſo unmöglich als eine reine Metaphyſik; — aber die Jüdiſche Theologie zeichnet ſich von der übrigen orientaliſchen dadurch ſehr merklich aus, daß ſie ſich weit mehr der logiſchen als phyſiſchen Theogonie bedient. Die Urſache davon iſt leicht zu finden. Einmal war der Jude an die unbildliche Gottesverehrung ſo ſtreng gewöhnt, daß er ſich zur Erforſchung der innern Gottesnatur um ſo geſchickter und gereizter fühlen mußte, da hingegen der Bilderdiener und Polytheiſt bei allen möglichen kosmiſchen Beziehungen der Gottesvorſtellung ſtehen blieb; aber dann kam der erſtere auch in weit nähere und engere Berührung, als die andern Orientalen — mit den Griechen, deren Philoſophie ſich zur reinſten Abſtraction erhoben hatte. Daher wir denn die logiſche Theogonie bei den gräciſirenden, Alexandriniſchen Juden

am meiſten ausgebildet finden, ob ſie wohl gleichfalls in der Sohariſchen, cabbaliſtiſchen Lehre vorherrſchet.

Mit dem *zweiten Gotte*, der eben hier recht einzig und begrenzt hervortritt, treten nun allerdings wieder die allgemeinen theogoniſchen Begriffe auch in die logiſchen Syſteme ein, da es, wo er einmal als der endliche Gott vom Unendlichen unterſchieden und mit Perſönlichkeit begabt wird, an Vorſtellungen von Geburt, Geſchlecht und Zeugung im göttlichen Weſen nicht fehlen kann. Allein dieſe Vorſtellungen ſind hier etwas Veränderliches und bloß *Rhetoriſches*, und ſie dienen nur dazu, entweder die Verhältniſſe des *Einen* zweiten Gottes anſchaulich zu machen, oder im andern Falle, wenn er nach ſeinen *drei Hauptverhältniſſen* in *drei* göttliche Hypoſtaſen aufgelöſt wird, den hypoſtatiſchen Charakter derſelben zu halten. Nämlich es giebt zwei Formen der logiſchen Theogonie. Nach der erſten und einfachern iſt

ein Theos Deuteros das *Einzige* göttliche und weſensgleiche Subject, das aus dem Unendlichen hervorgeht, und nur *verſchieden benannt* wird, je nachdem man es mehr nach ſeinem Werden oder nach ſeinem Weſen, mehr nach ſeinem Verhältniſſe zum Urgrunde oder zur Welt und Menſchheit, mehr endlich nach ſeiner Einwirkung auf die phyſiſche oder mo-

ralische Welt, mehr mit Rückſicht auf dieſe oder eine andre bibliſche Stelle benennen und betrachten will.

Dieſe Unterſcheidung iſt inſofern wichtig, weil ſie dienen wird, die endloſe Streitfrage, ob in der Jüdiſchen Theologie Pneuma und Sophia mit dem Logos Eins und daſſelbe oder ein Andres ſei, theils näher zu beſtimmen, theils auch zu entſcheiden. Es läßt ſich dieſe Frage in verſchiedner Rückſicht verneinen und bejaen. Offenbar giebt es im Syſteme des Philo, des Buchs der Weisheit, und einiger philoniſirenden Kirchenväter nur ein Zweites im göttlichen Weſen und kein Drittes oder Viertes; und der Logos des Philo, die Sophia des Apokryphons, der Spiritus Sanctus im Hirten des Hermas ſind nur verſchiedne Benennungen und Auffaſſungen von dieſem Einen Subjecte; doch dieß iſt eben unſre nächſte Aufgabe, die in den Syſtemen der logiſchen Theogonie vorherrſchendſten Nahmen des Theos Deuteros aufzuführen, und zu erörtern, wie er, je nachdem man ihn mehr in dieſer oder einer andern Beziehung faßte, mannichfaltig genannt werden, und doch auch alle ſeine Eigenſchaften und Merkmale auch unter dieſem einzigen Nahmen in ſich enthalten konnte.

Logos.

Er wird als Erſtgeſchaffnes und wiederum

als Werkzeug aller Schöpfung Wort Gottes genannt.

Da die Morgenländer kein erhabneres Bild vom göttlichen Schöpfungsacte, als das der Ausſprache des Machtſpruchs kennen — ſo wie es denn, wenn die Phantaſie ſich mit dem bloßen ſchöpferiſchen Willen nicht begnügt, auch kein erhabneres giebt —, ſo mußte ihnen der Schöpfung erſtes Product und Werkzeug — ein Wort Gottes ſein. Freilich wollte der Dichter durch das »Gott ſprach, es werde« und »der Himmel iſt durch das Wort des Herrn gemacht« eigentlich ſeine Idee von der freieſten, unmittelbarſten Schöpfung ausdrücken; eben darum unterſchied er aber das Wort Gottes als ein wirkſameres, unwiderruflicheres als jedes andre Wort, z. B. Jeſaias 55, 10. 11. »gleichwie der Regen vom Himmel fällt und dahin nicht wieder zurückkehrt, ſondern das Land befruchtet — alſo ſoll das Wort ſein, das aus meinem Munde geht, es ſoll nicht wieder leer zu mir kommen, ſondern ausrichten, was mir gefällt, und es ſoll ihm gelingen, wozu ich es ſende«; eine gleichſam phyſiſche Energie, welche auch im N. T. Hebr. 4, 12. dem göttlichen Worte beigelegt wird. War es nach dieſen Vorſtellungen ſchon zu einer Subſtanz geworden, und das realſte Weſen ſelbſt, ſo legte ihm nun der hinzukommende Philoſoph auch das bei, was ihm

das A. T. nur figürlich gegeben hatte, — die Perſönlichkeit. Das Wort Gottes iſt demnach die allgemeinſte Bezeichnung des Theos Deuteros in der Gnoſis und eine ſo reinorientaliſche, ſo ganz folgerecht aus der Denkart, Poeſie und Philoſophie des Morgenlands hervorgegangene, daß ſich kaum begreifen läßt, wie man noch immer im Johanneiſchen Logos oder in der Sohariſchen Memrah einen Platonismus wittern kann. Der Logos des Johannes ſteht mit dem Platoniſchen doch durchaus in gar keinem genetiſchen Verhältniſſe *); ſonſt wird man am Ende auch das Indiſche Oum und Parſiſche Honnover aus der Griechiſchen Schule herleiten müſſen. Wenn ſelbſt Philo das Wort Gottes weit beſtimmter hypoſtaſirt, als die Vernunft Gottes, und Letzteres eigentlich nur im Buche vom Weltbau thut; wenn er dagegen die Subjectivirung der göttlichen Rede ſo weit treibt, daß er ſelbſt das Lachen **) Gottes einen ſegen- und luſtverbreiten-

*) Dieß, ſo wie gegen viele Andre, gegen Kaiſer a. a. O. S. 109. „Der ſogenannte Johannes und der Verf. des Br. an die Hebr. idealiſiren den Meſſias nach der pythagoriſch-platoniſchen Philoſophie.“ —

**) Zu 1 Moſ. 17. wo Iſaak als γέλως, ὁ ἐνδιαθετὸς υἱὸς θεοῦ τοῦ διδόντος αὐτὸν μείλιγμα καὶ εὐθυμίαν εἰρηνικωτάταις ψυχαῖς allegoriſirt wird. Unrichtig haben Stahl in Eichhorns Bibl. IV. S. 817. und Ballenſtedt im Meſſiasreich, als Dichtung und Grundlage des ew. Reichs

den göttlichen Sohn nennt, auch die niedern Weltgeiſter zu Worten *) macht, ſo darf man ja nicht einmal darauf beſtehen, daß wenigſtens der Logos der Griechiſchen Juden platoniſchen Urſprungs ſei **). Allerdings nahmen ſie den Nus da zu Hülfe, wo ſie ihn brauchten, wo ſie den geiſtigen, göttlichen Inhalt des Worts oder ſeinen Einfluß auf die Menſchen bezeichnen wollten — denn ein Wort hat Verſtand, giebt Verſtand und entſteht aus Verſtand — allein ſie bedienten ſich für dieſen Fall weit häufiger der bibliſchen Sophia oder des Pneuma. Daher Pneuma und Sophia im Philo entweder keine Subjectivität haben, und gleichſam nur die Seele des Logos abgeben, oder bloß benennungsweiſe mit ihm verwechſelt werden; denn er kennt nur einen zweiten, keinen dritten Gott.

---

d. Wahrh. S. 89. dieſen γελως Freude überſetzt. Die χαρα hat Philo nicht perſonificirt, wohl die χαρις; nicht zu gedenken, daß ja bei jener Ueberſetzung die Verwandtſchaft des Gelos mit dem Logos ganz verloren gehe.

*) Was den Philo betrifft, werd' ich mich auf die reichlichen Auszüge ſeines Syſtems bei Stahl, Paulus, Martini u. a. beziehen dürfen. Uebrigens haben auch Andre die Engel als leiſe, ſtille Hauche dem lauten Worte Gottes entgegengeſetzt und untergeordnet. Lactant. Institt. IV. p. 426. Walch. Bei den Gnoſtikern auch ein Aeon φωνη genannt.

**) Dieß wiederum gegen Kaiſer im a. B. S. 101.

Pneuma.

Wohl konnte jener rückſichtlich ſeiner ſowohl phyſiſchen als ethiſchen Wirkſamkeit auch Geiſt Gottes genannt werden. Die bibliſchen Stellen ſind zum Theil ſchon angeführt, welche ihm nebſt der innern Offenbarung auch die Weltſchöpfung und Weltbildung zueigneten, ihm zugleich alle Merkmale der Perſönlichkeit gaben. Unterſchied der Morgenländer den Hauch und Geiſt Gottes nicht von einander, und hatte der Dichter von einem Kommen, einer Sendung, einer Niederlaſſung des Geiſtes geredet, ſo konnte er allerdings die Stelle des zweiten Gottes verſehen. Allein es fehlte zu ſehr an Bibelſtellen, aus denen ſich der Geiſt hätte als Erſtgeborner Gottes, als κτισμα und προβολη erkennen laſſen, da er immer nur als Werkzeug jeder göttlichen Thätigkeit, als Mittheilung des göttlichen Weſens oder als immanente Seele Gottes vorkam. Wenn er deshalb vom Philo mehr ſubſtantiell als perſönlich betrachtet, mehr als Weſen, Inhalt und Gabe des zweiten Gottes aufgeführt wird, ſo iſt er dann nicht mit Logos Einerlei, ſondern erſetzt vielleicht den Logos Endiathetos und Spermatikos, welche weder im Philo noch in den Apokryphen perſönlich vom Logos getrennt werden. Nur im jüdiſchchriſtlichen Hermas iſt Spiritus Sanctus ſchlechthin und ausſchließend ein Theos Deuteros, filius Dei,

und dieß macht nun freilich glauben, daß es ſchon früher jüdiſche Theologen gegeben, welche nicht wechſelsweiſe, wie der Verf. des Buchs der Weisheit *), ſondern vorzugsweiſe, Pneuma nannten, was Andern Logos war.

Sophia.

Als das ausgeborne Verſtandesweſen Gottes und wiederum als Quell aller Weisheitsgaben und Werkzeug aller Weisheitswerke heißt der zweite Gott auch — Weisheit. Einige Alexandriner hielten ſich ſtreng an die bekannte Stelle der Sprüchwörter, um ihren Begriff vom Theos Deuteros bibliſch zu begründen und theogoniſch auszubilden. Dahin gehört vornehmlich der Verf. des Buchs der Weisheit. Dort war Sophia ausdrücklich (nach der Lesart ἔκτισε) eine Geſchaffne, zugleich Schöpferin und Bildnerin der Welt; aber der allgemeine ſowohl als der bibliſche Begriff der Weisheit ließ auch zu, von ihr alle Eingebungen, Offenbarungen und Regierungen, mithin den Inbegriff der intellectuellen und moraliſchen Wirkſamkeit Gottes abzuleiten. Sie ver-

*) Cap. VII, 22. Die Verwechſelung und Identität des Pneuma Hagion und der Sophia in dieſem Apokryphon iſt mit vorzüglicher Genauigkeit dargethan und erläutert von Bretſchneider, Syſtemat. Darſt. der Dogm. u. Mor. der apokr. Schr. d. A. T. S. 249. Not. g.

einigte alſo in ſich gleichſam das Wort und den Geiſt Gottes. Daher hat auch Philo ſie unverkennbar mit ſeinem Logos zuweilen verwechſelt. Sie iſt ihm, wie dieſer, Kind Gottes, das Aelteſte von Allem, Schöpferin, Mutter der Welt, ſie wird von ihm in denſelben Typen z. B. im ausgeſtreuten Manna gefunden. Unter Sophia begriffen nun zwar die Alexandriner auch alle ethiſchen Eigenſchaften Gottes; allein das hinderte nicht, den zweiten Gott zuweilen nach dieſen Eigenſchaften noch beſonders zu bezeichnen.

Agathotes, Chreſtotes, Charis.

So beſtimmt Philo den zweiten Gott unterſchied als einen Einigen, ſo philoſophirte und allegoriſirte er doch oft ohne Rückſicht auf dieſen Unterſchied. Er leitete nämlich eben ſo oft die ganze Weltordnung von gewiſſen einander bedingenden und unterſtützenden Kräften Gottes (δυναμεσι, ἐνεργειαις) ab, die er, je nachdem es eine Stelle des A. T. an die Hand gab, vervielfältigte; aber vornehmlich unterſcheidet er die wohlthuende (χαριστικη, εὐεργετις) und die herrſchende (βασιλικη, ἀρχη) Potenz in Gott*). Beide findet er in den Cherubim und

*) Den Locus von den göttlichen Potenzen bei Philo hat Stahl am a. O. S. 817. ff. ſehr gut erläutert.

den Engelpaaren, die in der Patriarchaliſchen Geſchichte auftreten, vereinigt, jene wiederum in dem Worte θεος, dieſe in dem Worte κυριος. Bei ihm ſind es nun freilich bloße Figuren und Allegorieen, wenn er demnach von den jungfräulichen Huldinnen, Agathotes, Chreſtotes, Euergeſia, als Töchtern Gottes redet — denn er war einmal gewohnt, alle mit dem Worte θεος und κυριος im statu constructo ſtehenden Eigenſchaftsnahmen, alſo auch חַסְדֵי יְהוָה weiblich zu perſonificiren, und er ſtellte ſelbſt die Gerechtigkeit (die andre oder die Herrſcherkraft Gottes) wie eine Griechiſche Dike oder Themis zur Rechten des Höchſten — aber andre Theologen nannten den zweiten Gott ausſchließender und ſtätiger die Urgüte oder Urſchönheit. Dieß die Piromis im Hermetiſchplatoniſchen Syſteme. Wollte Clemens v. Al. das Weſen und die ethiſche Natur des Logos erweiſen, ſo behauptete er, der Logos ſei σοφία καὶ χρηστοτης φανερωτάτη τοῦ θεοῦ. Natürlich mußte die Vorſtellung vom Theos D. als einer erſchienenen Güte Gottes auf die Jüdiſche Chriſtologie übergehen. Es wurden Stellen des A. T. z. B. 5 Moſ. 13, 18. und Jer. 42, 12. meſſianiſch erklärt, wo die Verheißung ſtand, Gott wolle ſeine Barmherzigkeit hingeben. Daher nennt der Verf. der 12 Diatheken den Meſſias ſchlechthin τὸ σπλάγχνον

Κυρίου ἀπεςάλμενον ἐπὶ τῆς γῆς*); wo man freilich zweifeln kann, ob man Herz oder Barmherzigkeit oder Sohn Gottes überſetzen ſoll. Gewiß dürfen damit die Pauliniſchen Ausdrücke ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος und ὅτε ἡ χρηςότης καὶ φιλανθρωπία ἐπεφάνη Tit. 2, 11. 3, 4. verglichen werden, da denn Paulus, und das N. T. überhaupt, die erſte Ankunft des Heils für eine belehrende, züchtigende (παιδευουσα) Erſcheinung der Gnade, die zweite für eine richtende, ſtrafende Epiphanie der Macht (δυναμεως, δοξης) Gott es erklärt, ſo wie Philo gleichfalls die göttlichen Werke und Führungen in Offenbarungen der Macht und der Güte eintheilt.

Nomos, Schechinah, Graphe.

Als Quelle der Offenbarung und als Verweſer der Theokratie war endlich der zweite Gott auch das Geſetz, der Bund, die Schrift Gottes ſelbſt.

Die göttliche Berufung, Conſtitution und Führung ſeines Volks hielt der Jude einmal für die Hauptſorge und das Hauptwerk der Gottheit; kein Wunder daher, daß ihr oberſter Statthalter, der

*) S. m. Abh. de testamentis duodecim patriarcharum p. 35.

der in Zeit und Endlichkeit wirkende Gott, von dieſer Würde und Beſtimmung, die Theokratie des göttlichen Volkes zu verwalten, auch vorzugsweiſe benannt ward. Der Hebräer ſchon hatte das praesentissimum numen geglaubt, und es ſich in einem durch Wolkendampf gemäßigten Lichtglanze auf Sinai, in der Feuerſäule, auf der Bundeslade vergegenwärtigt. Aber aus dieſer *Herrlichkeit* Gottes (כבוד) machte der Judaiſt, der den Unendlichen Gott vom Gegenwärtigen unterſchieden wiſſen wollte, eine Hypoſtaſe, die er entweder mit demſelben Nahmen oder *Schechinah* nannte. Dieß iſt denn bei den nomiſtiſchen und beſonders bei den Paläſtiniſchen Schriftſtellern der herrſchendſte Nahme des Theos Deuteros — *Einwohnung Gottes*, eine Bezeichnung aller zeitlichörtlichen göttlichen Thätigkeit zur Gründung, Erhaltung und Vollendung der Theokratie. So wie aber die Juden das göttliche Weſen zur einwohnenden Präſenz herabzogen, ſo vergötterten ſie mit noch größerer Kühnheit ihre eignen Heiligthümer, ſo ſchrieben ſie dem Moſaiſchen Geſetze, der Magna Charta der Theokratie, eine Präexiſtenz im göttlichen Weſen zu, und die Thorah ward ihnen ſonach mit der Schechinah Ein und daſſelbe Weſen, Eine und dieſelbe Perſon. Wenigſtens läßt ſich dieſe Vermuthung aus Jüdiſchen Schriftſtellern und ein paar Jüdiſchchriſtlichen Frag-

menten ziehen. Nicht etwa berufe ich mich hier auf den Philo *), der den Logos als das lebendige Weltgeſetz auch Nomos nannte; wiewohl ſchon mit Recht auf den Sirach und Baruch, welche nach langen Alles erſchöpfenden Prädicationen von der Weisheit endlich behaupten, ſie ſei das ewige Geſetzbuch **) ſelbſt. Sollte auch bei dieſen Schriftſtellern die Sophia wirklich kein gehaltnes ὑφιςαμενον ſein, ſo kann dieß doch keineswegs mit Bretſchneider ***) eben aus ihrer Verwechſelung mit dem Geſetze bewieſen werden; denn andre Beiſpiele lehren uns, daß dieſes Geſetz ſelbſt hypoſtaſirt ward. Clemens v. Al. meldet nämlich nicht nur (gegen Ende des 1. B. des Strom.), in der Predigt Petri ſei Chriſtus bald Logos, bald Nomos genannt, ſondern er führt auch (im 6. B.) aus demſelben Pſeudepigraphon eine Stelle auf, wo es heißt, der Unendliche habe Alles geſchaffen λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ, τῆς γνωςικῆς Γραφῆς τουτέςι τοῦ υἱοῦ; welche Worte erſt durch die Vorſtellung einen Sinn bekommen, daß die intelligible Schrift der Sohn Gottes ſelbſt ſei ****).

---

*) S. Stahl a. a. O. S. 832.

**) Sir. 24, 23. Baruch 4, 1. Ἀύτη (σοφία) ἡ βίβλος τῶν προςταγμάτων τοῦ θεοῦ καὶ ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα.

***) Im 3. Exc. ad libr. I. Sirac. p. 731.

****) Eine andre gezwungne Erklärung bei Grabe,

Dieſe erläuternde Recenſion mag beweiſen, daß Logos, Pneuma, Sophia ꝛc. in gewiſſem Betracht für identiſch erklärt werden dürfen. Wir haben gezeigt, wie jeder einzelne von dieſen Nahmen alle Prädicate des zweiten Gottes in ſich faſſen konnte, und, je nachdem der ihm zum Grunde liegende Begriff ausgedehnt ward, auch wirklich in dieſem oder jenem Syſteme in ſich faßte. Wir behaupten alſo mit Recht, daß der Logos des Philo nichts anders als die Sophia des B. der Weisheit, und dieſe wiederum dasſelbe ſei, was im Hirten des Hermas Pneuma Hagion heißt; denn wie ſehr nun auch dieſe Theologen wiederum Logos, Sophia und Pneuma bald vermengen, bald unterſcheiden, ſo halten ſie doch einen Hauptbegriff des Theos D. feſt, und es geht aus dem Ganzen ihrer Lehrart hervor, daß ſie nur eine zweite und keine dritte göttliche Hypoſtaſe annehmen. Das Geſchlechtsverhältniß, welches ſie nun dieſer zweiten Perſon willkürlich und figürlich beilegen, iſt dann freilich keine Beſtimmung ihres Weſens, ſondern wird durch die Weiblichkeit oder Männlichkeit des Wortes beſtimmt. Wenn daher Philo den zweiten Gott einmal Logos, einmal Sophia nennt, ſo macht er ihn auch bald zum Sohne,

---

Spicil. P. P. et Haerr. Sec. I. p. 328. Er emendirt überdieß γνωςικη γςαφη.

bald zur Tochter Gottes des Vaters. Mit welcher Unbeſtimmtheit und Bildlichkeit dieſer Schriftſteller überhaupt den phyſiſchtheogoniſchen Begriff behandelt habe, mag eine hier überſetzte Stelle aus d. B. von den Flüchtlingen beweiſen.

»In den Gottesſprüchen wird die Weisheit Bethuel genannt. Dieß Wort bedeutet verdollmetſcht Tochter Gottes. Allerdings iſt ſie auch eine ächte, ewigjungfräuliche Tochter, welcher um ihrer Herrlichkeit und um der Würde ihres Erzeugers willen eine fleckenloſe Natur zukommt. Aber die Schrift hat den Vater der Rebekka Bethuel (Tochter Gottes) genannt. Wie kann denn wohl Gottes Tochter, die Weisheit, auch mit Recht Vater heißen? Oder warum iſt ihr Nahme weiblich, da doch ihre Natur männlich iſt? Es haben alle Tugenden ihre Nahmen vom Weibe, wiewohl ihre Kräfte und Thaten von Männern ſind. Nämlich was nach Gott kommt, behauptet, es ſei auch von allem Andern das Beſte, doch wegen dieſer Aehnlichkeit mit dem Andern nur den zweiten Rang, und iſt weiblich gegen das Männliche, in dem der Grund vom Ganzen liegt. Denn dem Männlichen und allzeit Vorgehenden ſteht das Weibliche nach. Wir nennen daher, ohne weitere Rückſicht auf das Geſchlecht der Nahmen, die Weisheit nicht

nur Tochter Gottes, ſondern auch einen Vater und Mann, welcher in die Seelen Erkenntniß ſäet und zeuget.« —

Hierzu kommt, daß Philo nicht nur die ideale, ſondern auch die ſenſuale Welt einen Sohn Gottes nennt, alſo die Sohnſchaft zu gar keinem entſcheidenden Charakter des zweiten Gottes macht, vielmehr in jedes Verhältniß der Gottabhängigkeit und Gottzugehörigkeit die Würde des Gotteskindes legt.

Allein ſchon bei dieſen Schriftſtellern, die nur Ein göttliches Subject aus dem Urgrunde herausheben, iſt die Anlage zu mehrern da; denn die Perſonificationen der mehrfachen Verhältniſſe des Theos Deuteros ſpielen auf mehrere Perſonen hin. Schon Philo nennt die Sophia Gattin des Logos, mit dem ſie die Welt zeuge, und der Logos ſelbſt iſt alſo auch Vater. Dieß führt uns denn auf die zweite Form der logiſchen Theogonie, deren Eigenheit darin beſteht,

daß hier der Theos Deuteros nach ſeinen drei Hauptverhältniſſen, nämlich als Logos Endiathetos, Prophorikos und Spermatikos, auch in drei verſchiedne wirkliche Hypoſtaſen getheilt wird; wornach ſich im göttlichen Weſen, je nachdem der Theos Proteros mitgezählt oder der Theos Spermatikos weggelaſſen wird, bald Triaden,

bald doppelte Dyaden, bald Tetraden bilden.

Mit dem Theos Deuteros war allerdings ſchon überall eine Anlage zum Tritos und zu mehreren da; und ſollten nun ſeine verſchiednen Verhältniſſe, oder die nach jedem Verhältniſſe ihm zukommenden Eigenſchaften, aufs Neue hypoſtaſiert werden, ſo konnten leicht Syſteme der logiſchen Theogonie ein eben ſo bevölkertes Pleroma des göttlichen Weſens erhalten, als die der phyſiſchen. Es gab zu dieſer Vermehrung der Hypoſtaſen mehr als einen Anreiz. Erſtlich wollte man dem flüchtigen und ſchwankenden Mythus von den Engeln gern einen feſten Grund in der Gotteslehre ſelbſt verſchaffen, und dazu bot ſich die beſte Gelegenheit dar, wenn man ihre Nahmen analyſirte, und ihnen Eigenſchaften, göttliche Kräfte unterſchob, um ihnen einen feſten Rang und Platz im höhern oder niedern Pleroma anweiſen zu können. Wollte man aber den Volksmythus nicht fallen laſſen, ſo ſuchte man mit noch weit mehr Befliſſenheit dem Buchſtaben der Schrift Genüge zu thun, welche theils durch ihre Doxologieen, theils durch ſo häufige Perſonificationen göttlicher Kräfte, theils endlich durch beſondre, einzelne Ausſprüche, z. B. Jeſ. 11, 2.*) auf die Mehrheit der göttlichen Hypoſta-

*) S. Eichhorn's Allgem. Bibl. d. bibl. Lit. 3. 1.

ſen hinzuleiten ſchien. Theologen, welche ſolchen Anläſſen zur Vervielfältigung der Perſonen im Weſen Gottes folgten, durften freilich auf das Willkürlichſte ſowohl bei der Zählung als Benennung derſelben verfahren. Je nachdem ſie ihre Theorie auf dieſe oder jene Stelle des A. T., auf dieſe oder eine andre Doxologie baueten, ſtellten ſie auch bald Dreiheiten, bald Vierheiten, ja Ogdoaden und Dekaden auf. Ihre Theogonie verdient daher meiſtens mehr den Nahmen einer grammatiſchen und arithmetiſchen, als einer logiſchen *). Allein es iſt zu merken, daß

»Ueber die Perſonificationen der Eigenſchaften Gottes unter den ſpätern Juden.«

*) Dieß iſt die Theogonie der jüd. und chriſtl. Cabbaliſten, zu welchen letztern ich einen Zweig der Valentiniſchen Schule, z. B. den Secundus und Marcus, zähle. Grammatiſch dürfte ſie heißen, inwiefern ſie in niedern Hypoſtaſen nicht ſowohl den Begriff, als vielmehr das Wort, den Nahmen einer obern vervielfältigt, z. B. den Bythos im zweiten Pleroma als Bythios, den Pater als Patrikos, die Ekkleſia als Ekkleſiaſtikos vorſtellt. Arithmetiſch iſt ſie, inwiefern ſie nach Zahlverhältniſſen geregelt wird, worin man allerdings Pythagoriſche Art finden darf. Ob nun wohl alle dieſe gnoſtiſchen Zahlſyſteme unverkennbare Aehnlichkeit mit der Lehre von den Sephiren haben, ſo erkläre ich dieſes Wort doch nicht Zählungen, ſondern Sphären. Vom Griech. σφαιρα wird ganz nach Analogie der hebraiſirten Griechiſchen Worte ספירה, da ſich dieſes Wort hingegen von ספר nicht bequem

auch dieſe Theoriſten gar wohl ein oberſtes Pleroma unterſchieden, aus welchem die untern Sphären erſt hervorgegangen oder in dem ſie ſchon enthalten waren. Sie legten im Grunde nur der oberſten Dyas, Trias oder Tetraktys die vollkommenſte Realität bei, und inſofern darf man ſagen, ſie ſeien über die Zahl von drei oder vier göttlichen Perſonen nicht hinausgegangen, wie denn offenbar in der Sephirenlehre ſchon die drei erſten das eigentliche Gotteswesen abſchließen. Aber deſto wichtiger iſt es nun, zu zeigen, wie nach ſeinen drei Hauptverhältniſſen aus dem zweiten Gotte drei Subjecte gebildet wurden, und daraus, je nachdem man den Unendlichen ſelbſt mitzählte oder nicht, je nachdem man den Endiathetos wegließ oder den Spermatikos, bald eine Dreieinigkeit, bald eine Viereinigkeit von verſchiednem Bau und Inhalt entſtand.

Vorläufig alſo wollen wir jene drei Hauptverhältniſſe den Logos *ἐνδιαθετος*, *προφοϱικος* und *σπεϱματικος* nennen, da ſie durch dieſe

---

ableiten läßt. Doch was das Wichtigſte iſt, durch die ganze orientaliſche Mythik und Gnoſtik geht die Vorſtellung hindurch, daß jede göttliche Hypoſtaſe ihren eignen Globus, ihren Himmel, ihr Haus, ihren Pfeiler oder Thurm habe, in welchem oder auf welchem ſie herrſchend gedacht und mit dem ſie ſelbſt wiederum verwechſelt wird.

geläufigen Ausdrücke am leichteſten bezeichnet werden.

Was nämlich den Endiathetos anlangt, ſo fühlten die Theologen ſehr wohl, daß mit den Ausflüſſen oder Ausgeburten des Unendlichen kein Weſens- oder Eigenſchaftsverluſt für ihn verbunden ſein durfte, und wir wiſſen, wie viel Mühe noch die Kirchenlehrer ſich gaben, zu beweiſen, die Zeugung des Sohnes ſei keine Beraubung des Vaters, ſondern erſterer komme vom letztern wie der Strahl von der Sonne, wie die Flamme vom Feuer. Daraus folgte nun von ſelbſt der Unterſchied des immanenten und des emanirenden zweiten Gottes, und ſowohl Philoſophie als Mythologie und Anthropomorphismus kamen dieſer Unterſcheidung aufs Mannichfachſte zu Hülfe.

Einmal war dieſer Unterſchied durch die platoniſche Lehre von den idealen und realen Ideen vorbereitet, nach welcher der göttliche Verſtand theils inhärent in Gott, theils außer ihm ſeiend und wirkend gedacht wurde. Daher die platoniſirenden Gnoſtiker alle den Endiathetos Nus nannten, oder weiblich Ennöa, auch Charis, inwieweit ſie ihn als immanente Urgüte bezeichnen wollten. Allein da der größere Theil der jüdiſchchriſtlichen Gnoſtiker dabei blieb, den zweiten Gott als ausgeſprochnes Wort vorzuſtellen, ſo mußten ſie ihren Endiathetos auch auf eine die-

ſer Vorſtellung analoge Weiſe benennen. Nun geht vor dem Sprechen nothwendig ein Schweigen voraus, und ſo hatten ſie vor dem Logos eine Sige*), von welcher ſie freilich alles Mög-

---

*) Dieß iſt die merkwürdigſte aller Perſonificationen, die ſich in der jüdiſchchriſtlichen Gnoſis vorfinden. Zum Grunde liegt die ächtorientaliſche Vorſtellung, daß die intelligibele Welt ſich von der ſenſualen wie Ruhe von Bewegung und Schweigen von Rede unterſcheide. Ihr zufolge gehen alle reinintelligibele Acte (z. B. ſolche, die wir in der Dogmatik Wunder, Myſteria nennen) heimlich, ἐν ἡσυχίᾳ vor. Dieß gilt vornehmlich von den meſſianiſchen Handlungen und Begebenheiten, die, um zu gelingen, dem Gehör des Satanas entgehen mußten. S. Ignat. ad Ephes. C. XIX. Καὶ ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ Κυρίου, τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ ἐπράχθη, ἡμῖν δὲ ἐφανερώθη. Eine Vorſtellung von tiefer Bedeutung. Vergl. damit aus dem Teſt. Aſers §. 7. ἕως ὁ ὕψιστος ἐπισκέψηται τὴν γῆν καὶ αὐτὸς ἐλθὼν ὡς ἄνθρωπος, ἐσθίων καὶ πίνων μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ἐν ἡσυχίᾳ συντρίβων τὴν κεφαλὴν τοῦ δράκοντος. Vorzüglich nannte man aber den vorweltlichen Zuſtand des göttlichen Weſens Ruhe oder Schweigen, wie denn ſogar noch Tertullianus irgendwo läugnet, Deum ab initio sermonalem fuisse, und hinzuſetzt: eum primo *tacite* cogitasse. Allein ſo wie man den thätigen Gott perſönlich unterſchieden hatte oder das Wort, ſo geſchah daſſelbe mit dem Schweigen Gottes. Valentin hat die Perſönlichkeit der Sige (vom Marcellus u. Euſeb. Kircheng. II. 19. auch Heſychia genannt) bis ins Mythiſche geſpielt, obwohl ungemein ſinnreich aus ihrer Eiferſucht, das wahre We-

liche auch prädicirten, was nur immer von dem erſten Denken oder vom göttlichen Verſtande

---

ſen ihres Gatten, des Unendlichen, den niedern Aeonen zu verrathen, alles Uebel abgeleitet; denn aus Unkenntniß des Guten entſpringt das Böſe. Einigen Gnoſtikern iſt die Sige auch erſchienen, hat ihnen ein pythagoriſches Schweigen auferlegt, aber ſie wiederum durch Mittheilung der höchſten Geheimniſſe zu Heilanden geſtempelt. Indeſſen folgt keinesweges, daß Valentin die Sige zuerſt hypoſtaſirt habe, oder daß die merkwürdige Stelle Ignat. ad Magnesian. III. ἀπειθοῦντως, ὅτι εἷς θεός ἐςιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριςοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐςιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών — nothwendig auf dieſen Häretiker bezogen werden müßte, welches bei der Streitfrage über die Aechtheit der Ignatianiſchen Briefe behauptet worden iſt. S. Io. Pearson Vindic. Epp. S. Ignatii bei Cotelerii Patr. App. S. 552. ff. Nicht ſowohl dem Zeitalter, als der Perſon des Ignatius, ſo weit wir ihn kennen, widerſpricht dieſer im Geiſte des Irenäus gegebne, polemiſche Zuſatz. Vergl. Dallaeus de Scr. quae sub Dionys. Areop. et Ignat. Antioch. nominibus circumferuntur libb. duo, p. 293. sqq. Keinesweges darf man jene polemiſche Stelle mit Pearſon auf die Ebioniten beziehen. Entweder muß οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών mit Petavius non post longum demum silentium überſetzt werden, da denn Ignatius nur wie andre Kirchenlehrer die Ewigkeit der Zeugung gegen möglichen Widerſpruch vertheidigt, oder es läßt ſich auch denken, daß ſchon vor Valentin es Theologen gab, die der Logos auf das vorige Schweigen Gottes führte; oder endlich hat ein ſpäterer, unbekannter Verf. dieſer Briefe, die allerdings dem alten Ignatius nicht zugehören können, den Valentin wirklich angefochten.

prädicirt werden konnte. Das lebendige Sprechen Gottes ſetzte ferner ein vorhergehendes Denken oder einen Verſtand, einen Geiſt voraus; ſo bekamen ſie ein Pneuma oder eine Sophia vor dem Logos, und wenn der allgemeine Anthropomorphism die Priorität des Pneuma vor dem Logos forderte, ſo begünſtigte eben ſo ſehr die alte Fabel den Vorrang der Sophia vor allen übrigen Hypoſtaſen. War Pallas nicht die unmittelbarſte Ausgeburt des Zeus *), und galt Metis nicht in der Orphiſchen Lehre für den

---

*) S. die Interpreten zu Horat. Odd. I. 12, 19. 20. beſ. Buttmann N. Berl. Mon. Schr. 1806. Febr. St. S. 128. ff. — Die ſpätere Mythologie hat zwar der Pallas den nächſten Rang nach dem Zeus genommen — denn mehrere aus derſelben Idee des oberſten Naturgebieters gebildete Gottheiten miſchten ſich in den alten, einfachern Griech. Cultus, und erhielten als Mitregenten des Zeus nach ihm die nächſten Stellen — allein noch immer ſind im Homer (Ιλ. β, 371.) und Heſiod (Θεογον. 896.) Spuren eines Volksglaubens vorhanden, nach welchem der Vater der Götter zuerſt und unmittelbar aus ſich ſelbſt ſeinen Verſtand, ſeine Weisheit ausgeboren hatte, die als συνθρονος die proximos honores neben ihm behauptete. Auf ähnliche Art iſt im Indiſchen Mythus die Mehtat, Erkenntniß Gottes, die im Reiche des Brahma den Vorſitz führt, durch ſpätere nebenbei gebildete Götter in den Hintergrund gekommen. Uebrigens ſehr richtig hat Anquetil (in der Abhdlg. vor dem Oupn.) dieſe Mehtat mit der Sophia der Juden verglichen, wenn er nämlich die gnoſtiſche meint.

πρωτος γενετωρ*)? In derſelben Beziehung hatte ſich ja der Samaritiſche Gaukeler zum Zeus und ſeine Helena zur Minerva erhoben**). Doch die Seele des Urgrundes oder der Logos Endiathetos ließ ſich vom erſten Geſchöpfe oder dem Logos Prophorikos auch dann noch hinlänglich unterſcheiden, wenn beide neben einander hypoſtaſirt worden waren. Erſterer coexiſtirte mit Gott dem Unendlichen von Ewigkeit, und wurde er bisweilen auch den Geſetzen der Emanation unterworfen, ſo war dieß doch eine unzeitliche oder vorweltliche. Ueberdieß war er der Zahl nach der zweite, dem Geſchlechtsverhältniſſe nach Gattin des Unendlichen, und hatte mit dieſem das dritte, den lebendigen Logos, hervorgebracht — eine vom Typus des ſeienden, denkenden und redenden Menſchen hergenommene Trias, die ſich in der Sohariſchen Lehre deutlicher erkennen läßt. Wenigſtens ſcheinen ſich daſelbſt Metatron***) und Schechinah alſo zu einander

*) S. ein Orphiſches Fragm. b. Gesner p. 373.

**) S. Iren. adv. H. p. 32. b. ed. Erasm.

***) S. Berthold Christol. §. 23. 24. Sollte auch der Nahme Metatron von מַטְרוֹנִיתָא etymologiſch verſchieden ſein (Berthold leitet erſteres vom Lat. metator, nicht mit R. Levi von matrona ab p. 120.), ſo ſieht man doch, daß beide Nahmen im Buche Sohar dieſelbe Hypoſtaſe, den λογος ἐνδιαθετος, bezeichnen, und ſich Schechinah zu ihnen wie λ. προφορικος verhält. Vergl. b. Berthold S. 124.

zu verhalten, daß jene das Denkende Zweite, dieſe das Redende, Offenbarende, Einwohnende Dritte iſt. Die Sprache brachte es mit ſich, daß das Zweite weiblich ward; denn Ruach, Chochmah, Sige, Charis waren weibliche Nahmen; daher es den Cabbaliſten ſchlechthin die Mutter hieß, ſo daß nun das Dritte von Vater und Mutter Ausgehende ſehr natürlich als Sohn aufgeführt werden konnte. Wirklich kommt auch bei dem Zauberer Marcus (nach Theodoret) die Trias πατηρ, μητηρ και υιος ausdrücklich vor, und ſo hätten wir denn die oben erwähnte Aeußerung des Victorinus, daß der heilige Geiſt auch Mutter des göttlichen Sohns heißen dürfe, aus der Hypoſtaſirung des Logos Endiathetos hinlänglich erklärt.

Jedoch haben wir ſchon bemerkt, daß in einigen Theogonieen dieſer Art auch der Logos Spermatikos noch beſonders hypoſtaſirt ward, woraus eine Tetras von verſchiednem Bau entſtand. Die Geſammtheit der göttlichen Influenzen auf die Welt, oder namentlich die Idee des Gottes im Menſchen, gab ein beſtimmtes Verhältniß des zweiten Gottes her. Wir wiſſen, daß Philo und philoniſirende Juden und Chriſten dieſes beſondre Göttliche im Menſchen vom Logos als eine Kraft ausgehen, und in ihm, als dem Quelle, unperſönlich ruhen ließen. Andre hypoſtaſirten auch dieſen zer-

ſtreueten Gott, dieſen mittheilbaren, und brachten ihn als den Erhalter, Erwärmer, Erleuchter der Welt, mit dem Weltſchöpfer, mit dem Prophorikos, in dasſelbe Gattenverhältniß, in dem der Endiathetos mit dem Unendlichen ſtand. Der Typus des menſchlichen Weſens kam ihnen auch hier zu Hülfe; denn das aus Geiſt geborne lebendige Wort hat wiederum in ſich ſelbſt Geiſt und Verſtand, und dieſer, inwiefern er ſich den Hörenden, den Empfangenden einprägt, iſt etwas vom ausgeſprochnen Worte ganz Verſchiedenes. Daher konnte denn auch dieſe vierte Perſon immer nur einen ähnlichen Nahmen mit der zweiten führen, wie ſie denn bald Aletheia, bald Sophia, bald Pneuma heißt. Nämlich ſie war die Seele des Logos, ſo wie der Endiathetos die Seele des Unendlichen; ſie war Tochter des oberſten Paars und Gattin des zweiten. Hat es Theoriſten gegeben, die den immanenten Gottesgeiſt nicht, wohl aber den ſpermatiſchen, zur Perſon machten, ſo hat letzterer zuweilen auch das Dritte in Gott abgegeben; aber viel häufiger ſchließt er, z. B. als Aletheia des Valentins, die Viereinigkeit ab. Gewiß den merkwürdigſten Fall von logiſcher Conſtruction der Perſonen im göttlichen Weſen finden wir beim berühmten Dichter und Biſchof von Ptolemais. Syneſius war eigentlich für die Nicäniſche Lehrart gewonnen worden; aber er hatte ſeinen Geiſt zu

tief in Poeſie und Aegyptiſche Gnoſtik getaucht, als daß er ſich hätte daran genügen laſſen ſollen. Er ſezte daher zuerſt, ganz auf gnoſtiſche Weiſe, den unendlichen, ruhenden Gott, τὸν θεὸν θαάσσοντα, aus dem er eine ἕνας, μονας hervorſpringen ließ, und ſo bekam er eine Zweieinigkeit. Nämlich die noch ungetrennte Monas redet er im 2. Hymnus wie einen Logos folgendergeſtalt an:

— — Σὺ δ' ἔσσι ῥίζα.
Παρεόντων πρὸ τ' ἐόντων·

Worauf er hinzufügt:

Σὺ πάτηρ, σὺ δ' ἔσσι μάτηρ,
Σὺ δ' ἀρσὴν, σὺ δὲ θῆλυς,
Σὺ δὲ φωνὰ, σὺ δὲ σιγά.

Ja im 3. Hymnus ruft er υἱὲ σεαυτοῦ, gerade wie der Orphiſche Hymnograph (51, 6.) zum Trieterikos θεῶν πάτερ ἠδὲ καὶ υἱέ. Aber im vierten Hymnus betrachtet er nun die ausgeſprungne Monas in ihrer dreifachen Entfaltung, oder er beſchreibt vielmehr ihre Entfaltung als eine durch die vermittelnde, entbindende Kraft des heiligen Geiſtes bewirkte Geburt des Sohnes aus dem kreißenden Vater; denn nachdem er von den Wehen des Vaters geſungen, preiſt er weiter den heiligen Geiſt alſo:

— — Ἁγία Πνοὴ,
Κέτρνος γενέτου, μεσάτη ἀρχὴ,
Κέντρος κόρου, αὐτὰ μάτηρ,
Αὐτὰ γνωτὰ, αὐτὰ θυγάτηρ,
Μαιωσαμένα κρυφίαν ῥίζαν.
Ἔστη δὲ μέσα. —

Welche

Welche abweichende Vorſtellung! Der angehäuften gnoſtiſchen und orphiſchen Beſchreibungen vom Allgotte und den göttlichen Individuen nicht zu gedenken, da ſie auf Rechnung des Dichters kommen können, ſo würde man den Syneſius wenigſtens weit richtiger des Tetratheismus beſchuldigt haben, als nach ihm den Jakobitiſchen Patriarchen Damianus *), welcher dem göttlichen Weſen eine vom Sein des Vaters, Sohnes und Geiſtes verſchiedne ὑπαρξιν zuſchrieb, aber gewiß keine Emanation der drei Perſonen aus dem Einen Unperſönlichen Gotte lehrte. Doch das Auffallendſte iſt, daß Syneſius den heiligen Geiſt auf den zweiten Platz ſtellt (— ἔϛη δὲ μέσα —) und ihn zu einer vermittelnden Mutter oder Hebamme der Sohnszeugung beſtimmt; eine Lehrart, die von der bibliſchen und kirchlichen ſehr weſentlich abweicht. So war denn die morgenländiſche Gnoſis ſo weit entfernt, aus ihren Prämiſſen eine chriſtliche Trinität zu bilden, daß ſie dieſer vielmehr auf alle Weiſe ihr Eigenthümliches wieder zu nehmen trachtete, um ſie in das herrſchende, menſchliche Philoſophem aufzulöſen. Findet man freilich an ihr nichts weiter Eigenthümliches, als, daß ſie ein dreifaches Göttliche darſtellt, d. h. bringt man ſie unter die Alleinherrſchaft des Be-

*) Nikephor. Kirchengeſch. 18, 45. vergl. Schmidts Kirchengeſch. 2. S. 345.

griffes, ſo iſt nicht zu zweifeln, daß ihr die allgemeine Neigung des menſchlichen, inſonderheit des orientaliſchen Denkens zum Grunde liegt, die Einheit in der Vielheit zu begreifen oder Trilogieen auszubilden. Die Alten haben dann Recht, wenn ſie den Heiden mit herzlicher Freude einen Anfang von Trinitätslehre zugeſtehen, und die neuern mögen inſoweit ſich immerhin auf das Schema der Theſe, Antitheſe und Syntheſe berufen, welches durch die Syſteme orientaliſcher Philoſophie hindurchherrſche. Sie ſollten indeſſen die ſo verſchiednen Bedingungen nicht überſehen, unter welchen da und dort die Perſonification des göttlichen Weſens trilogiſch geworden iſt. Sie achten nicht drauf, daß z. B. die Indiſche Dreiheit ſichtbar nur erſt aus ſpäterer Vereinigung des Brahma- Wiſchnu- und Schiwa-Dienſtes entſtand, daß auch die drei Aegyptiſchen Jupiters, Amon, Kneph und Phtha, nur durch politiſche Verbindung ihrer Anbeter zufällig verbunden wurden *), daß dann die Prieſter zwar darauf bedacht waren, den Ideen der vergeſellſchafteten Gottheiten Einheit und gegenſeitige Verhältniſſe zu geben, daß aber dabei jedesmal nur ein dreifaches Naturprincip herauskam, — ein Schöpfer, Erhalter, Zerſtörer oder ein Ruhendes, Hervorbringendes und Bildendes **).

*) Hug im a. B. S. 180. ff.

**) Derſelbe ebendaſ.

Wohl läßt ſich an dieſes Phyſiſche leicht ein Ethiſches anknüpfen. Man kann in jenem zerſtörenden Schiwa eine Ahnung finden vom weltrichtenden heiligen Geiſte, man kann beim formgebenden Phtha an das Pneuma denken, welches dem Menſchen die neue Geſtalt des göttlichen Ebenbildes giebt; aber dieſe Vergleichungspuncte beweiſen ſchon, daß die Triaden der phyſiſchen Theogonie von der chriſtlichen weſentlich abweichen. Wie viel Sinn liegt ſogar in der ſogenannten Homeriſchen Dreifaltigkeit — Zeus, Apollon und Athene*). Sie iſt um ſo merkwürdiger, da ſie keinesweges wie die orientaliſchen ein dreifaches Verhältniß Gottes zur ſenſualen Welt bezeichnet, ſondern vielmehr im Apollon den Volk- und Landbeglückenden, in der Athene den verſtändigen und Verſtandgebenden Gott vereinzelt; allein bedarf es wohl eines Vergleichs derſelben mit der chriſtlichen? Ziehen wir uns indeſſen auch auf den Umkreis Judaiſtiſcher Gotteslehren zurück, ſo finden wir weder dieſelben Nahmen in derſelben Anzahl und Ordnung, noch dieſelben Ideen der Perſonen, aus welchen die chriſtliche Trias ſich zuſammenſetzt. Die drei obern Sephiren ſind drei ganz willkürliche Benennungen des göttlichen Wiſſens, Philo unter-

*) Buttmann in N. Berl. Mon. Schr. 1806. Febr. St. S. 128. ff.

ſcheidet mit den ihm verwandten Theologen nur ein Zweites, kein drittes Göttliche, während die ſogenannten Gnoſtiker auch ein Viertes ſetzen; doch ſelbſt die Nahmen Vater, Sohn und Geiſt, ſo vielfältig ſie unter den Jüdiſchgnoſtiſchen Hypoſtaſen vorkommen, geben doch da überall ganz andre Ideen als in der bibliſchen Trias. Ja weder einzeln noch im Geſammtverhältniſſe ſind dieſe bibliſchen Ideen in der vom Chriſtenthume unabhängigen Gnoſtik zu finden, und ſo leitet uns denn dieſe Bemerkung ſchon auf ein mit den bisher entwickelten Lehren nicht zu verwechſelndes Element des theogoniſchen Begriffs.

§. 7. Ethiſche Theogonie.

Die Idee des zweiten Gottes ſtrebt im Meſſiasglauben nach Promulgation. Pſeudochriſte, Pſeudoparaklete. Auch Jeſus gründet ſein Reich auf Theogonie. Aber dieſe iſt eine ethiſche; denn die Begriffe des N. T. von göttlicher Zeugung und Geburt, von göttlicher Kind- und Sohnſchaft gehen in der ethiſchen Idee der Familienliebe auf, und die neue Unſchuld des Gebeſſerten iſt gleich göttlicher Natur. Daher die Gottwerdung der Menſchen. Daher auch der einzige urſprünglichunſchuldige Menſch (der ethiſche Adam Kadmon) = Gott, eingeborner Sohn Gottes. Er die ewige, weſenhafte Selbſtliebe Gottes; Er das Wort oder die Offenbarung Gottes ſchlechthin; Er der Schöpfung und Erhaltung Werkzeug oder Grund und Zweck, Anfang und Ende aller zeitlichen Gottesoffenbarungen; Er ohne den Willen eines Mannes

geboren oder der zweite ſündloſe Adam. Gott iſt geoffenbaret im Fleiſch oder der Menſch ohne Sünde — dieß iſt das alleinige kündlichgroße Myſterion des Chriſtenthums. Die kirchlichen Lehren von der ewigen Zeugung, von den zwei Naturen in Chriſto, und von der Weſensgleichheit der drei göttlichen Perſonen haben unendlichen Werth, inwiefern ſie den ethiſchen Charakter der chriſtlichen Theogonie in Begriffen feſtzuhalten die geſchickteſten waren.

Man iſt einig, daß die orientaliſche Philoſophie um die Zeiten Jeſu ihre völlige Ausbildung ſchon erhalten hatte, daß ſie zwar mit dem Chriſtenthum, an das ſie ſich ankettete, in weitern Umlauf kam, aber demungeachtet ſeitdem weder Fortſchritte gemacht, noch andre weſentliche Veränderungen erfahren hat. Indeſſen war die Idee des Theos Deuteros, ſo weit wir ſie bisher verfolgt und entwickelt haben, ein Eigenthum der Schulen, und würde ohne Dazwiſchenkunft des Chriſtenthums dieß geblieben ſein. So wie nämlich die Idee des Einigen, Unendlichen bei idololatriſchen Völkern den Prieſtern und Philoſophen als eſoteriſches Myſterion angehörte, ſo befanden ſich die Juden in dem Gegenfalle, daß ſie den zweiten, den hiſtoriſchen Gott in den Grenzen der Schultheorieen bewahren mußten. Um nichts weniger ſtrebten beide Philoſopheme, wie dieß im Grunde von allen gilt, in den öffentlichen Cultus und Glauben zurück. Die Idee

des Einigen und Höchſten drückte ſich endlich auf dem Atheniensiſchen Altare des Unbekannten Gottes *) und auf der Pyramide zu Sais **) aus; denn die Reibung und Miſchung der religiöſen Nationalideen, die mit den Weltkriegen und Weltmonarchieen verbunden war, drang den von ihnen berührten Nationen immer unabweislicher die Idee eines Völkergottes auf; ja die ſtolze Roma wollte im Traume ihrer Ewigkeit alle numina naher und ferner Barbaren in ein einziges capitoliniſches weltherrſchendes numen vereinigen ***). Die Juden allein hatten durch den Strudel der Weltumwälzungen ihre eigne nationale Gottesidee hindurchgerettet, ſie nur hatten in der Geſchichte ihres Cultus einen großen, feſten Zuſammenhang; derſelbe Gott, der den Abraham berufen und Iſrael aus Aegypten ausgeführt, derſelbe hatte ſie aus Babels Knechtſchaft zurückgeführt an ſeine heilige Stätte. Sie waren die einzige Nation, die kraft ihrer theokratiſchen Idee die Welt, die Vergangenheit und Zukunft beherrſchte, und von einer planmäßigen

*) S. Eichhorns Allg. Bibl. III. 3. S. 413. »Ueber den unbekannten Gott zu Athen.«

**) S. Herders ält. Urk. d. Menſcheng. I. S. 182. u. Decius Hebr. Myſterien S. 54.

***) S. Scheu Diss. de religione Romanorum civili. Viteb. 1812. p. 18. sq.

Haushaltung Gottes Begriff und Glauben hatte. War ihre Gottesidee daher unter allen Nationalideen die vollkommenſte, ſo konnte von ihnen auch nur ein Weltcultus ausgehen; waren ſie ſchon im öffentlichen Beſitze einer allgemeinen Weltanſicht, im Beſitze des Glaubens an den Einigen, Höchſten Gott, als dieſer Glaube bei andern Völkern nur eſoteriſches Daſein hatte, ſo mußte bei ihnen auch der Glaube an den Gott in der Geſchichte und im Menſchen zuerſt promulgirt und zum Behufe einer Weltreligion geſtaltet werden. Als daher gerade der Zeitpunct eingetreten war, wo die Römer, Griechen, Aegypter immer mehr vom Bilderdienſte und lebendigem Cultus abwichen, ihre Jupiters aufgaben und in leere Speculationen und Myſtificationen über das Göttliche ſich verloren — da erreichte der hiſtoriſche Gottesglaube unter den Juden ſeinen höchſten Gipfel; in der perſönlichen Erwartung Gottes auf Erden übertraf ſich jetzt der Völkermythus gleichſam ſelbſt. In der Theokratie und Offenbarung konnte kein Rückſchritt oder Stillſtand ſein. Hatte der Gott Himmels und der Erde, der Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs, der Geber des Geſetzes, der Sender der Propheten ſich in allen andern Offenbarungen erſchöpft, ſo mußte er nur zur volleſten Conſummation der Theokratie im Fleiſche erſcheinen, in einem Sohne auftreten. Kurz, die Schulidee des Theos Deuteros, die

ihnen zur Erklärung der Theophanieen des A. T. zum Bedürfniß geworden war, ſtrebte in den Cultus ein, das Philoſophem; wollte ein ſublimirter Mythus, ein Dogma werden; aber ſo wie einſt die vom Morgenlande nach Griechenland eingewanderten Ideen des Dionyſos und Herakles erſt dann Oeffentlichkeit erhielten, wann ein Herakles, ein Dionyſos gelebt hatte, ſo konnte auch die allgemeine Idee des zweiten Gottes erſt mit dem lebendig erſchienenen Meſſias in den Volksglauben eintreten. Denn obgleich die Meſſiasidee mit jener gar keine genetiſche Gemeinſchaft hatte, und eine unabhängig von der andern ſich bilden und abſchließen konnte (— Philo lehrte den Logos, aber keinen Chriſt, und der größere Theil der Nation erwartete nur einen zweiten David mit mehr oder weniger göttlicher Machtvollkommenheit —); ſo war ihre gegenſeitige Berührung doch eben ſo natürlich, als der einzig mögliche Weg zur Promulgation des gedachten Philoſophems. Ihre gegenſeitige Berührung, ſag' ich, war ſehr leicht. Der Meſſias mußte als Einziger ſeines Geſchlechts mit der Gottheit auf eine einzige Art in Verbindung ſtehen; er mußte entweder ein menſchgewordner Gott oder der Menſchenſohn ſein, auf welchen ſich, was über die frühern Propheten theilweiſe ausgegoſſen geweſen von göttlicher Salbung, in Fülle niederließ. Ja es läßt ſich an Beiſpielen erweiſen, wie ſehr

die eine Idee die Unterſtützung der andern bedurfte. Es fehlte nämlich von dem Zeitpuncte an, wo die äußere Lage der Juden ihre Meſſiaserwartung aufs Höchſte ſpannte, weder unter der nomiſtiſchen noch antinomiſtiſchen Partei an Schwärmern und Betrügern, die ſich zu Erlöſern und zu Gottesſöhnen aufwarfen; durch Jeſum ſelbſt ward ohne ſeine Schuld der Weg den Pſeudochriſten und Pſeudoparakleten noch mehr gebahnt, durch ihn ward weit über die Grenzen des jüdiſchen Volks und ſeines Zeitalters hinaus, ja bis in unſre Jahrhunderte hinein, der menſchlichen Schwärmerei dieſe Richtung, dieſer Hang gegeben, den göttlichen Welt- und Offenbarungsvollender darzuſtellen; denn die Verheißung des Paraklets und der zweiten Paruſie mußte jene Wirkung haben, die im Montanus, ja noch im Muhammed ſich äußert, — aber das Beginnen der mehrſten von dieſen Competenten der Welterlöſung war ſchon darum ephemeriſch, weil ſie ungeſchickt oder nicht gemeint waren, die Meſſiasidee mit der Idee des Sohnes Gottes in inniger Verbindung darzuſtellen.

Augenblicklich nur waren die Erfolge eines Judas von Galiläa, eines Theudas und ihrer Nachfolger, denn die Theilnahme, welche ihr politiſches Abenteuer fand, ward durch keine an ihrer Perſon haftende große Idee unterſtützt; dagegen konnten jene Samariter, Simon, Doſi-

thëus und Menander, mit allen imponirenden Beglaubigungen ihrer vorgeblichen Abkunft aus dem Pleroma kein allgemeines Intereſſe hervorbringen, da ſie außer Stand waren, ihrer Perſönlichkeit eine hiſtoriſche Würde oder die erforderlichen meſſianiſchen Kenntzeichen zu geben.

Strebte nun Jeſus von Nazareth dieſem Pſeudochriſtianismus auf allen Puncten mit göttlicher Gewalt entgegen, machte er ihm gegenüber eine ganz neue Meſſiasidee geltend, ſo dürfen wir ſchon vorausſetzen, daß auch die mit ihm und durch ihn unter die Völker verbreitete Idee des Sohnes Gottes mit allen damaligen Ausbildungen derſelben um ſo mehr in Widerſpruch ſtand, da er ja beide Ideen aufs Innigſte verflocht. Wir dürfen hier die Fragen, ob denn wirklich ſchon Jeſus ſelbſt oder erſt der eine und andre ſeiner Jünger und Geſchichtſchreiber die theogoniſche Idee mit der Heilandsidee verwickelt habe, und wenn dieß ſchon von Jeſu geſchehen ſei, ob er denn die erſtre aus damals geläufigen Philoſophemen, oder mehr aus den eignen Mitteln der Offenbarung, aus dem A. T., etwa aus dem 2. Pſalme beſonders, oder aber aus reiner Theodidaskalie ſchöpfte? wir dürfen dieſe beide Fragen auf der Seite liegen laſſen. Letzteres muß ſich künftig von ſelbſt ergeben; was aber Erſteres anlangt, ſo iſt Chriſtus entweder Alles, was er iſt, erſt durch die Apoſtel geworden, oder

dieſe haben den Glauben an den Sohn Gottes, ehe ſie ihn verbreiteten, von ihrem Meiſter empfangen. Die Taufformel war das erſte öffentliche Wort der Kirche, das einzige Symbolum, in welchem ſich von Anfang an alle Andersdenkende vereinigten; die Apoſtel mußten ſie alſo ſchon mit völliger Uebereinſtimmung gebraucht haben, und wie ſollte ſie nun von dem nicht ſelbſt kommen, deſſen Geiſt, Wille und Lehre die Seele aller apoſtoliſchen und chriſtlichen Gemeinſchaft war. Man fragt nun freilich immer noch, ob denn υιος oder υιος θεου ein nomen naturae oder officii ſei; aber nicht zu gedenken, daß die theogoniſche Idee des Chriſtenthums keineswegs an dieſem einzelnen Ausdrucke hanget, ſo iſt ja ſo viel auch entſchieden, daß die Zeitgenoſſen Jeſu, die den Meſſias Gottesſohn nannten, auch ſchon bei dem Nahmen Χϱιϛος eine mit der Gottheit einzig und weſentlich verbundne Perſon dachten; denn die übrigen nannten ihn Davidsſohn und nicht Gottesſohn. Daher aus Stellen, wo Χϱιϛος mit υιος θεου verwechſelt wird, nicht einſeitig geſchloſſen werden darf, das leztre Wort enthalte nur die vereinten Begriffe des Meſſianiſchen officii mit Ausſchluß ſeines Grundbegriffs. Kann ſich mit dieſem, der ein Begriff der Natur iſt, ein Pflichtbegriff verbinden, ſo läßt ſich aus jenen Stellen mit gleichem Rechte ſchließen, Χϱιϛος ſei dem Sinne nach ſo viel als Gottesſohn.

Daher müſſen wir vielmehr, um das Unterſcheidende der bibliſchen Sohnslehre zu finden, auf den allgemeinen Sohnsbegriff zurückgehen. Zwiſchen einem menſchlichen Vater und Sohne finden nothwendige und freie Verhältniſſe ſtatt, und der allgemeine Begriff Sohn enthält vielerlei Merkmale, von denen der analogiſche Gebrauch deſſelben immer das eine mehr feſthält als das andre. In der weiteſten Bedeutung iſt Sohn das Prädicat des bedingten Daſeins, der Abhängigkeit, Verwandtſchaft, Zugehörigkeit und Aehnlichkeit. Es iſt bekannt, mit welcher Freiheit die morgenländiſchen Sprachen dieſe Bedeutung auf Sachen und Perſonen anwenden. Aber auch, wo von einem perſönlichen Sohne eines perſönlichen Vaters die Rede iſt, kommt es noch drauf an, welches Merkmal des Begriffes vorherrſchet. Der Sohn iſt gezeugt vom Vater, iſt ihm dem Alter und Anſehn nach untergeordnet, mit ihm demungeachtet gleichen Geſchlechts, noch mehr, er iſt des Vaters Ebenbild, darum Gegenſtand ſeiner Vorliebe, nun auch Vertreter ſeiner Würde, Erbe ſeiner Güter, Mitregent ſeiner Haushaltung *). Wenden wir dieß auf die alten My-

---

*) Seiler üb. d. Gottheit Jeſu hat S. 117. den allgemeinen Sohnsbegriff mit dem vom Sohne Gottes dergeſtalt verglichen, daß die ethiſchen Merkmale des Begriffs an die natürlichen ſich erſt anhängen; dieß iſt rich-

then, Philoſopheme und Dogmen von den Söhnen Gottes an, ſo iſt bekannt, daß ſie den Sohnsbegriff vornehmlich nach zwei Seiten auffaſſen, indem ſie entweder mehr den Gezeugten oder mehr den Geliebten Gottes vorſtellen. Der Unterkönig der iſraelitiſchen Theokratie iſt Sohn des Oberkönigs als ſein Bevollmächtigter und Vorgeliebter ohne irgend eine Beziehung auf Urſprung und Geburt. Der erſte Menſch wiederum iſt, inwiefern er keinen menſchlichen Vater hat, Gottes Sohn, ohne daß ihm dieſer Titel irgend eine beſondre Würde oder Machtvollkommenheit zuſchriebe. In der orientaliſchen Gnoſis giebt es bekanntlich nur einen gezeugten, bisweilen weſensgleichen, nirgends einen geliebten Sohn Gottes als ſolchen. Fragt es ſich nun, von welcher Seite das Chriſtenthum den Begriff des göttlichen Sohnes vornehmlich auffaſſe, ſo behaupten wir nicht nur, daß es göttliche Sohnſchaft durchaus keiner Sache oder Perſon beilege, welcher ſie in keiner ethiſchen Potenz zukommen könnte*), ſondern wir machen

---

tig in Hinſicht der kirchlichen Formel, aber dann darf dieſe nicht mit der bibliſchen Sohnslehre übereins genommen werden, bei welcher, wie wir ſehen werden, der umgekehrte Fall ſtatt findet.

*) Wie etwa bei Philo der Kosmos Phänomenos, bei Trismegiſtus und im Zendaveſta Urfeuer und Urwaſſer Söhne, Töchter Gottes heißen.

das Ethiſche zum unterſcheidenden Character der ganzen chriſtlichen Theogonie.

Niemand läugnet, daß es eine ethiſche Theogonie im Chriſtenthume gebe; denn die Lehre von der Erneuerung und Beſſerung iſt Lehre von der Gottwerdung des Menſchen. Liebet eure Feinde, mahnt Jeſus auch bei Matthäus und Lukas, auf daß ihr Söhne eures himmliſchen Vaters werdet. Dieſe Lehrart iſt alſo nicht erſt von Johannes, Petrus, Paulus und dem Verf. an die Hebr. ausgebildet, ſondern kommt ebenfalls von Jeſu ſelbſt her. Freilich bei Johannes und Paulus windet ſich die ganze Heilslehre am Faden der theogoniſchen Idee ab. In der Liebe, ſagt letztrer zu den Epheſern I. 5., hat er uns vorausbeſtimmt zur Kindesannahme durch Jeſum den Chriſt; und zu den Röm. VIII. 29., »denn die er vorausverſehen, hat er vorbeſtimmt zu Ebenbildern ſeines Sohnes, damit er der Erſtgeborne unter vielen Brüdern wäre.« Der Heiliger und die Geheiligten, heißt es Hebr. II. 11., ſind alle von Einem, daher er ſich nicht ſchämt, ſie Brüder zu heißen; und Ebend. V. 10. »denn es ziemte dem, durch den und um deß willen Alles iſt, den, der viele Söhne zur Herrlichkeit führen ſollte, durch Leiden zu vollenden.« Die adoptive Kindſchaft, welche Paulus lehrt, iſt darum keine bloß nuncupative; ſie unter-

ſcheidet allerdings das vorbeſtimmte, erſt *werdende* Kind vom Eingebornen Sohne, aber ſie ſchließt eine wahre und *weſentliche* Vergöttlichung des werdenden nicht aus, ſonſt würde ſie andern Pauliniſchen Lehren vom neuen Menſchen und ewigen Leben, inſonders aber der Johanneiſchen Lehrart widerſprechen. Denn durch den Zuſatz Joh. I. 13. »welche nicht vom Geblüte, noch vom Willen des Fleiſches, noch vom Willen eines Mannes, ſondern von Gott geboren ſind,« wird nicht bloß die *fleiſchliche* Gottesgeburt der Gläubigen verneint, ſondern auch ihre *wahre* Geburt aus Gott zugleich behauptet. Jeder *Liebende* iſt aus Gott geboren, lehrt Johannes, und Gott *iſt* die Liebe. Der Evangeliſt kennt vom Hauptbeweiſe der göttlichen Liebe oder von der Ankunft des Sohnes keinen andern Zweck, als *Mittheilung des göttlichen Lebens*; denn die Sätze »der Sohn Gottes hat denen, die ihn glauben, Macht gegeben, *Gottes Kinder zu werden*« und »er iſt gekommen, auf daß wir *lebten*« gelten ihm gleichviel. Leben oder ewiges Leben iſt beim Johannes ſchlechthin ein Leben mit göttlichen Kräften und Trieben oder *göttliche Natur* ſelbſt; wie denn Petrus die *weſentliche Gottwerdung* des Menſchen mit den eigentlichſten Worten als die Summe alles Verheißnen bezeichnet »ἵνα γένηϑε *θείας κοινωνοὶ φύσεως*. 2. I. 4. Nur ſeine ethi-

ſchen Eigenſchaften ſind im Menſchen das weſenhafte Unendliche, und nur nach dem Grade ihrer Vorherrſchaft und Ausbildung kann auch ſein Verſtand und ſein ganzes Weſen göttlich werden; daher eben das N. T. die Vergöttlichung des Menſchen nur in der Liebe, Verſöhnlichkeit, Friedfertigkeit und in einem Unvermögen zu ſündigen findet. Ein Gottgeborner, ſagt Johannes 1. III. 9., thut nicht Sünde, weil Gottes Saame in ihm bleibt, und er kann nicht ſündigen, denn er iſt aus Gott gezeugt; daran ſind offenbar die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels.

Wenn indeſſen die Gottwerdung des Menſchen nach der Lehre des N. T. nur durch die Menſchwerdung Gottes vermittelt werden konnte, wenn daſelbſt durchaus eine Mittheilung des göttlichen Lebens an die Menſchen als Zweck und Frucht der Epiphanie des Eingebornen aufgeführt wird — denn er iſt gekommen, auf daß wir leben, wir ſind ihm zu Ebenbildern, er iſt uns zum erſtgebornen Bruder vorausbeſtimmt —; ſo ahnen wir ſchon, die ganze bibliſche Theogonie, auch das Dogma vom Eingebornen des Vaters müſſe unter der Leitung ethiſchpraktiſcher Ideen ſtehen. Und zwar beurkundet ſich dieß zuerſt durch die Art, wie das Chriſtenthum die Begriffe der Zeugung und Geburt auf den Sohn Gottes anwendet. Sollen dieſe ſich nämlich

ſich mit der reinen Theologie vertragen, ſo müſſen ſie mit ſolcher Einſchränkung gebraucht werden, daß ſie in eben dem Grade die ethiſche Idee der Familienliebe ausbilden, in welchem ſie ſich ſelbſt verneinen. Denn gleichwie ſich die Humanität mit den thieriſchen Verhältniſſen der Begattung und Zeugung durch die menſchlich-göttliche Eltern- Kinder- und Gattenliebe verſöhnt, ſo können ſich auch die phyſiſchtheogoniſchen Vorſtellungen mit der Divinität nur durch die Idee der Familienliebe, welche ſie entwickeln und halten, ausſöhnen. Daher giebt das N. T. dem Sohne Gottes einen Vater, aber kein Elternpaar; es redet von ſeiner Ankunft in die Welt, von ſeinem vorweltlichen Daſein und Wirken, aber nicht von ſeiner Erzeugung, ſondern braucht dieſen letztern Ausdruck ſammt den ähnlichen nur zur Bezeichnung derjenigen Acte, kraft welcher er der Menſchheit als Sohn Gottes dargeſtellt ward. Schon die Alten bemerken gelegentlich, daß die Schrift den Vorſtellungen von pathetiſcher und animaliſcher Zeugung entgegenwirken wolle, darum heiße der Sohn Gottes auch das Wort*), ſo wie im

*) Vergl. Suic. Thes. s. λογος. Gregor v. Naz. hat zwar in d. 36. R. noch viel andre Gründe angegeben, warum der Sohn Gottes Logos genannt ſei, aber er ſtimmt mit Baſilius, Gregor von Nyſſa, Theodoret u. A.

Gegentheile der Nahme Sohn beweiſe, daß das Wort kein verſchallendes, ſondern die offenbarſte lebendigſte Güte Gottes ſelbſt ſei *). Wenn das N. T. auf irgend einen Entſtehungsact des göttlichen Sohnes führte, ſo könnte daher dieſer eben ſo gut Ausſprache des Worts, Ausſtrahlung des Lichts als Zeugung ſein; allein das Wort war im Anfange, und die Schrift ſagt nicht, daß das Wort ausgeſprochen oder der Eingeborne geboren ward. Die Ausdrücke μονογενης und πρωτοτοκος widerſprechen dem nicht; denn ſie geben nur den Begriff des in ſeiner Art Einzigen und im Verhältniſſe zur Creatur und zur Menſchheit Erſten, Vorgeliebten Sohnes Gottes. Der Begriff des Geborenſeins geht in ihnen verloren. Daher war es unnöthig und an ſich unbibliſch, wenn einige alte Exegeten **) den Ausdruck πρωτότοκος nur auf den Sohn der Maria oder vielmehr nur auf die menſchliche Natur Jeſu bezogen wiſſen wollten.

---

darin überein, daß dieſe Benennung vornehmlich das Sinnliche von der Sohnſchaft Jeſu entfernen ſolle. Baſilius z. Joh. I. 1. διατί λόγος; ὅτι ἀπαθῶς ἐγεννήθη. Joh. v. Damaſk. Orth. Fid. I. 9. λόγος λέγεται διὰ τὸ ἄνευ συνδυάσμου καὶ ἀπαθῶς καὶ ἀρρεύστως αὐτὸν γεγέννησθαι ἐκ τοῦ πατρός.

*) Bei Clem. v. Alex. S. oben S. 79.

**) S. Suic. Thes. s. πρωτότοκος.

Entweder bezeichnet er das Vordaſein des Sohns vor der Creatur Coloſſ. I. 15. — wie πρῶτός μου ἦν Joh. I. 30. für πρότερος ſteht — oder den Vorzug an Würde, den jeder Erſtgeborne vor den Nachgebornen behauptet; wenigſtens iſt Chriſtus Röm. VIII. 29. nach einem reinethiſchen Verhältniſſe zu den Menſchen ihr erſtgeborner Bruder genannt. Was aber das Wichtigſte iſt, das N. T. kennt keine andre Zeugung des Sohnes Gottes, als denjenigen Act, durch welchen Jeſus vornehmlich für den Geliebten Gottes öffentlich erklärt ward. War dieß nach der Anſicht der Einen bei der Taufe *), nach andern bei der Verklärung oder ſonſt geſchehen, ſo wird vom Paulus das Wort der Weihe »du biſt mein Sohn, heute hab' ich dich gezeugt« auf die Auferſtehung gedeutet Apoſtelgeſch. XIII. 33., eine Deutung, welcher der Verf. an d. Hebr. nicht widerſpricht, wenn er I. 5. jene Worte des 2. Pſ. ohne weitre Beſtimmung des Heute ſchlechthin für ein Zeugniß der Sohnsherrlichkeit, und zwar mit dem »ich werde ihm Vater ſein und er ſoll mein Sohn ſein 2. Sam. VII. 14.« übereins nimmt. So ſehen wir denn den bibliſchen Gottesſohn

*) S. oben S. 23. ff. Die Ebioniten z. B. bezogen (nach Epiphanius) das σήμερον γεγέννηκά σε auf die Taufweihe. S. oben S. 15.

allen Bedingungen thieriſchmenſchlicher Zeugung und Geburt fürs Erſte entnommen, und ſeine Idee ſich um ſo freier und wirkſamer im Elemente der menſchlichgöttlichen Liebe bewegen. Er iſt da, er iſt in die Welt gekommen; die an ihn glauben, werden Gotteskinder, nicht nach dem Fleiſch, gleichwie er ſelbſt nicht durch den Willen eines Mannes geboren iſt; wer ihn ſiehet, der ſiehet den Vater, und wer ihn hat, der hat das Leben. Gott hat ſeines eignen Sohns nicht verſchont, wie ſollte er mit ihm uns nicht Alles ſchenken, und er hat die Welt alſo geliebt, daß er ſeinen eingebornen Sohn gab. Wie hätten durch den theogoniſchen Begriff des Chriſtenthums ſolche ethiſche Ideen belebt werden können, wäre er mit den Beſtandtheilen jener Gattenliebe *) und Eiferſucht, jener pathetiſchen Harmonie und Disharmonie verſetzt geweſen, aus denen wir die Syſteme der gnoſtiſchen Naturphiloſophen gebildet ſahen, und wo überhaupt giebt es in der vom Chriſtenthume unabhängigen Gnoſtik des Morgenlands auch nur ein Analogon dieſer ethiſchen Theogonie? Philo braucht bisweilen den Aus-

*) Es iſt ein ganz andrer Fall, wenn die theokratiſchen Dichter des A. T., um das Verhältniß Gottes zur Kirche zu verſinnlichen, auch den Typus der Gattenliebe und Gatteneiferſucht benutzen; aber ein zarterer Geiſt des Chriſtenthums hat auch für dieſen Fall ſtatt der beſitzenden Gattenliebe die harrende Brautliebe gewählt.

druck des Geliebten Gottes, aber, wie mehrmals erinnert wurde, wendet er ihn auf die Sinnenwelt an, wo er zwar eine tiefe Bedeutung hat, aber keine ethiſchpraktiſche Idee erwecken kann.

Mit deſto größerer Wachſamkeit, mit deſto richtigerem Gefühle der Angemeſſenheit und Wahrheit hat die Kirche von Anfang her die ethiſche Theogonie des Chriſtenthums vor neuer Verſchmelzung mit der phyſiſchen verwahrt. Es konnte dieß freilich um ſo beſſer gelingen, je reiner von mythiſchen oder ſpeculativen Sätzen ſchon der evangeliſche Buchſtabe war, und je früher ſich aus dem praktiſchen Glauben eine Analogie des Kirchenglaubens bildete, die der Phantaſie und Speculation jene Abſchweifungen wehrte, zu welchen einzelne Stellen des N. T. hätten verführen können; daher auch eine katholiſche Partei ſich lange mit der einfachen, apoſtoliſchen Lehrart begnügte. Aber die Lehrart der Kirche würde endlich dem ins Phyſicaliſche zurückſtrebenden morgenländiſchen Geiſte nachgegeben haben, wäre ihr nicht bald die abgezognere und gleichſam keuſchere Speculation der Griechiſchen Philoſophen zu Hülfe gekommen. Schon ſein wiſſenſchaftlicher Charakter war es, was einen Irenäus gegen die orientaliſche Gnoſis empörte, während ſich ſelbſt die Platoniſche, dem Oriente verwandtere Denkart eines Juſtin, Tatian und Theo-

philus mit den phyſiogoniſchen Gotteslehren des Morgenlands nicht befreunden konnte. Irenäus*) verwies es ſeinen Zeitgenoſſen, daß ſie irgend einen Act des Hervorbringens, es ſei nun Aushauchung oder Auswurf oder Ausſtrahlung auf das Verhältniß zwiſchen Gott dem Vater und ſeinem Sohne anwenden wollten; alle dieſe Ausdrücke, erinnert er, ſeien lediglich auf die Schöpfung der Materie oder der Welt, in keinem Falle auf den Logos anwendbar, deſſen Entſtehen als etwas Unnennbares geglaubt und angebetet, aber nicht phyſicaliſch bezeichnet werden dürfe. Wenn er daher ſchon gegen die Valentinianer eifert, daß ſie von προβολαις aus Gott ſprächen, und ihnen Schuld giebt, ſie legten Hebammenhand an Gott, was würde er erſt von einem Athenagoras oder Theophilus geurtheilt haben, hätten ſie den Sohn Gottes aus Begattung entſtehen laſſen. Man findet aber dem nichts Aehnliches in ihren Schriften, ſo oft ſie auch ſonſt die von Irenäus gemißbilligten Ausdrücke προπηδαν, προβαλλεσθαι ꝛc. brauchen. In der bekannten Stelle des Theophilus ad Autol. lib. II. p. 355. ed. Ben. ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυ-

*) S. das 48. u. 49. Cap. des 2. B. und die berühmte Stelle von der Einheit der Kirche I. 10.

τοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων — hätte man auch die Möglichkeit nicht übrig laſſen ſollen, daß die Worte μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας auf ein Mutterverhältniß der letztern zum Logos zu beziehen ſein könnten *). Denn abgerechnet, daß die Analogie des Theophilus dieſe Möglichkeit aufhebt, da er ſich die σοφια nicht als ein das Wort Hervorbringendes, ſondern als ein im Worte Liegendes und mit dem Worte Hervorgebrachtes denkt **); ſo entſcheidet ja ſchon der Sprachgebrauch dawider, nach welchem man nicht ſagt μετα γυναικος γενναν υιον, ſondern ἐξ αυ-

*) S. Münſchers Handb. d. Dogmengeſch. I. S. 409. u. daſ. eine Note, welche in d. 2. Ausg. fehlt.

**) Vergl. Martini Verſ. einer pragmat. Geſch. d. Dogma's von der Gottheit Chriſti. I. S. 59. u. 63. Not. 81. Eigentlich nur, um der Tauſformel Genüge zu thun, fügten Juſtinus, Tatianus, Athenagoras, Theophilus dem Logos noch ein Drittes zu; denn ihre Philoſophie lehrte ſie keinen Theos Spermatikos unterſcheiden. Daher wußten ſie ſich mit dem Pneuma nicht recht zu helfen. Sie denken dabei meiſtens eine phyſiſche Weltſeele. Näher kommen ſie dem, was Pneuma Hagion wirklich iſt, wenn ſie jenes Dritte Sophia nennen, worunter ſie allerdings die ethiſche Weltſeele zu verſtehen ſcheinen; aber ſie ſind ſo weit entfernt, dieſem Dritten mit dem Zweiten gleiche Perſönlichkeit zu geben, daß ſie es vielmehr, wie hier Theophilus, mit demſelben in Eins oder in demſelben eingeſchloſſen und enthalten aus Gott hervorgehen laſſen.

της oder συν αυτῃ. Das μετα gehört demnach nicht zu ἐγεννησεν, ſondern zu ἐξερευξαμενος. Ueberdieß bittet Theophilus ſeinen Autolykus ausdrücklich, den Sohn Gottes nicht mit den Götterſöhnen der Mythologen zu vergleichen. Denn obwohl die chriſtlichen Apologeten den Heiden zuweilen den wunderlichen Rath gaben, ſie möchten ſich ſo lange an ihre Fabeln halten, als ſie den Sohn Gottes noch nicht glaubten, ſo proteſtirten ſie darum nicht minder gegen die mythiſche Auffaſſung ihres Dogmas. Merkwürdig in dieſer Hinſicht iſt eine Stelle des Lactantius*), der bei ſonſt ſehr unangemeſſenen Vorſtellungen von der erſten ſpirituellen und zweiten fleiſchlichen Zeugung des Sohnes Gottes doch lehrte: qui audit, Dei *filium* dici, non debet tantum nefas mente concipere, ut existimet *ex connubio et permistione foeminae* alicuius Deum procreasse; quod non facit nisi animal corporale mortique subiectum. Deus autem cum solus sit, cui permiscere se *potuit?* aut cum esset tantae potestatis, ut quicquid vellet efficeret, utique ad procreandum alterius societate non *indigebat;* nisi forte existimabimus, Deum, sicut Orpheus putavit, *marem* et *foeminam* esse, quod aliter *generare* nequive-

*) Institt. IV. 8. p. 424. sq. ed. Walch.

rit, nisi haberet vim sexus utriusque, quasi aut ipse secum coiverit aut sine coitu non potuerit procreare. Sed et Hermes fuit in eadem opinione, cum dicit ἀυτοπατορα et ἀυτομητορα. Quod si ita esset, ut a prophetis *pater* dicitur etiam *mater* diceretur. Lactantius beruhigt ſich endlich bei der Bemerkung, daß ja der Sohn Gottes Wort genannt alſo wie eine Rede geboren ſei, wobei er zwar einen eben ſo ſinnlichen Entſtehungsart annimmt, aber doch eine mutterloſe Geburt behauptet. So haben ſchon die älteſten Kirchenlehrer das Chriſtenthum vor dem Scheine verwahrt, als wolle es einen neuen theogoniſchen Mythus einführen, ein Schein, der ihm, ſo lange es beim unbildlichen Cultus blieb, nicht ſowohl beim Volke einen ſchädlichen Reiz geben, als vor den Augen der heidniſchen Philoſophen einen ungegründeten Tadel zuziehen konnte. Dieſer ward denn auch zeitig genug beſeitigt, und nur aus der Ferne warf Muhammeds Lehre *), daß der unveränderliche Gott weder eine Gattin habe, noch eines Sohns bedürfe, einen ſtolzen Seitenblick auf das kirchliche Dogma, um es wo möglich in den Verdacht neuen Heidenthums zu bringen, und ſich dagegen als das vollendete Judenthum hervorzuheben. Blieb

*) S. die 6. Sure nach Reinecc. p. 72.

aber der Islam eben um der verſchmähten ethiſch-theogoniſchen Vorſtellungen willen ein lebloſer und liebloſer Theismus, ſo rettete im Gegentheile die Kirche noch zur rechten Zeit auf Anregung ihres erſten, innern kritiſchen Kampfes, (bei welchem es in der That mit dem Weſen des Sohns auch das Weſen des Chriſtenthums galt) durch das ſanctionirte Bekenntniß, πιςεύομεν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα — die theogoniſche Idee des Chriſtenthums. Der eigentliche Werth jener Formel wird gar ſehr verkannt, hält man ſie für eine bloße, und etwa gar ſchriftwidrige, Verneinung der Arianiſchen ποίησις und κτίσις. Mag es ſein, daß die Alten ihr eine Schriftmäßigkeit ausmitteln wollten, die ihr nicht zukam, ſo verdanken wir doch dem Eifer der Kirche für dieſen Begriff etwas Großes und Unſchätzbares, nämlich daß die Idee des vorgeliebten Sohnes Gottes, die nur durch den Begriff der ewigen Zeugung erhalten werden konnte, in der kirchlichen Lehrart herrſchend und wirkſam geblieben iſt. Das richtige Gefühl, welches bei der Wahl jener Formel die Kirche leitete, ward aber eben ſo ſehr durch die nöthigen Einſchränkungen bewährt, die ſie dem theogoniſchen Begriffe gab, ob ſie wohl im Grunde ſchon mit dem bibliſchen Buchſtaben gegeben waren. Die bibliſche Trias war ſchon durch ihr Drittes, durch den heil. Geiſt aus den Bedingungen der phyſi-

ſchen Theogonie wieder herausgetreten; die Begriffe des Vaters und Sohnes waren durch den Geiſt ſelbſt wieder vergeiſtigt worden. Um ſo dankenswerther und mehr als leere Spitzfindigkeit war es daher wohl, wenn Athanaſius ſchon im Schreiben an den Serapion, wenn die Synode von Conſtantinopel und der geſchickteſte Vertheidiger ihrer Beſchlüſſe, Gregor von Nazianz, darauf drangen, daß der heil. Geiſt nicht Sohn des Sohns oder auch Sohn des Vaters, nicht nach der Alternative des Eunomius entweder auch ein γεννημα oder ein ἀγεννητον, ſondern daß er ein Ausgegangnes, Gehauchtes ſei; und wenn endlich die Kirche ſich völlig vereinigte, den Sohn Gottes für einen mutterloſen *), den Menſchenſohn für einen vaterloſen zu erklären nach dem Typus des Melchiſedek. Freilich waren dergleichen Beſtimmungen zu einer Zeit nothwendiger, wo das Chriſtenthum mit orientaliſcher Phyſiogonie noch in näherer und gefährlicher Berührung ſtand, da denn ſpäterhin auch die Myſtik immer ſeltner ſich zum Gebrauche unangemeßner Zeugungsbilder verleiten ließ; aber daß ſie überhaupt nicht überflüſſig waren, mag Poſtellus **) beweiſen, wenn er zum Heil

---

*) Vergl. Suic. Thes. sub ἀπατωρ. Wozu noch Nonni Panopolit. Metaphr. Ev. Io. V. 2. — υἱος ἀμητωρ.

**) Vergl. Kants Str. d. Facultäten S. 51.

der Welt auch eine Tochter Gottes poſtulirte, mag ferner Zinzendorfs*) Mißgriff verrathen, wenn er Chriſtum den Vater, den heiligen Geiſt Mutter der Gläubigen nennen ließ, und daß wir noch immer Urſache haben, uns durch Kirchenbegriffe vor unangemeßner Lehrart bewahren und auf die bibliſche zurückweiſen zu laſſen, kann uns ſehr fühlbar werden, wenn ein neuerer Prediger vom Ewigvater bei Jeſaias folgende Anwendung macht — »Eben dieſen »Helden nennen wir nach unſerm Texte auch »Ewigvater. Er ſelbſt nannte ſich den »Menſchenſohn, unſern Bruder. O, Freunde, »laßt uns ihn nur Vater nennen. Denn er »hat uns höhere Weisheit gelehrt, als ein Bru»der dem andern lehren kann. Er hat uns ge»liebt mit größrer Liebe, als Liebe der Brüder. »Vater, Vater wollen wir ihn nennen; denn »er iſt unſer großer, väterlicher Wohlthä»ter**) ꝛc.« — Ihrer Natur nach iſt alle

---

*) Vergl. Schröckh's N. Kircheng. VIII. S. 337. f. Unſchicklich vergleicht Semler die Herrnhutiſche Gemeinmutter mit der Helena des Simon, ſ. Einleit. z. Baumg. Theoll. Str. I. S. 125. Note 74.

**) S. B. C. L. Natorp's Predigten und Reden an Feſttagen und b. beſ. Gell. geh. Düſſeldorf 1803. S. 306. f. Das אֲבִי־עַד, bei welchem übrigens die Ungewißheit der Lesart nicht zu überſehen iſt, mag etwa in Verbindung mit Jeſ. VIII. 18. u. Hebr. II. 13. Anlaß geweſen ſein,

Familienliebe von gleicher Reinheit und Stärke, ſie ſei nun Liebe zu Eltern oder zu Kindern oder zu Geſchwiſtern. Beſteht daher der Charakter der väterlichen Liebe vielmehr darin, daß ſie zuerſt, daß ſie zuvorkommend liebt (1. Joh. IV. 19. vergl. 10.), ſo kommt zwar dem Erſtgebornen Bruder (Röm. VIII. 29.) eine der Vaterliebe ähnliche Geſinnung gegen die Nachgebornen zu, denn er vertritt vielfältig an ihnen Vaterſtelle; allein wir verwirren ja die in der chriſtlichen Offenbarung ſo wahr und unantaſtbar angelegten Verhältniſſe der Gottesfamilie, nennen wir Ihn vorzugsweiſe Vater, durch den und an welchem jene zuvorkommende Liebe offenbar wird (1. Joh. IV. 9. Joh. III. 15.), d. i. wir heben dadurch die ſo nöthigen, allen Glauben belebenden und namentlich allen Offenbarungsglauben haltenden, Ideen der verſöhnenden, vermittelnden Liebe auf.

---

daß man Chriſto bald mehr mit phyſiſcher, bald mehr mit ethiſcher Beziehung die Vaterwürde beilegte. Unter den Antworten, die dem Ruſticus, dem Freunde Mark Aurels, von chriſtlichen Inquiſiten gegeben wurden, nennt Pſeudo-Juſtinus auch dieſe: ὁ ἀληθινὸς ἡμῶν πατὴρ ἐστὶν ὁ Χριστὸς, καὶ μήτηρ ἡ εἰς αὐτὸν Πίστις. Eben dahin deutet das Räthſel vom Adam: ὁ πατήρ μου ἐγέννησεν ἐμὲ, κἀγὼ ἐγέννησα τὴν μητέρα τῶν παιδίων μου, καὶ τὰ παιδία μου ἐγέννησαν τὴν μητέρα τοῦ πατρός μου. Fabr. Cod. Pseudep. p. 29.

Doch bisher haben wir den ethiſchen Charakter der chriſtlichen Theogonie nur von der einen Seite, nämlich im Gegenſatze der mythiſchen und gnoſtiſchen Phyſiogonie gezeigt. Dieſe leztre mußte unſtreitig die ethiſche Liebe in eben dem Grade verdrängen, als ſie die thieriſchen Begierden aufreizte, und wir haben keineswegs Urſache, die, wenn auch übertriebnen, Schilderungen, die uns Irenäus, Epiphanius u. A. von einem wollüſtigen Unfuge unter gnoſtiſchen Secten machen, für bloße Eingebungen des Haſſes und Vorurtheils zu halten. Ohne Bedenken nun werden die hiſtoriſchen Dogmatiker einräumen, der theogoniſche Begriff habe durch die Einſchränkungen und Erweiterungen, die ihm das Chriſtenthum gab, eine neue, einzige Wendung, eine Veredlung erhalten, welche ihn zur Anregung ſittlicher Ideen eben ſo geſchickt als unentbehrlich mache; aber ſie werden um nichts weniger jene Prämiſſen, auf welche ein Johannes, ein Paulus die Lehren der Kindſchaft und Liebe bauet, für Lehrſätze jener logiſchen Theogonie erklären, zu denen ſich das Chriſtenthum bequemte, die aber in kirchlicher Lehrart unſrer Zeit durch allgemeine Vernunftideen zu verdrängen und zu erſetzen ſeien. Müſſen wir daher den reinen Gegenſatz des Chriſtenthums gegen die Philoniſche und Sohariſche Gnoſis noch beſonders nachweiſen oder erörtern, ob der Eingeborne des Vaters bei Jo-

hannes und Paulus ein Geſchöpf der Speculation oder ein Erzeugniß des ethiſchen Glaubens und mithin ein Geheimniß der göttlichen Liebe ſelbſt ſei, ſo dürfen wir im Voraus und im Allgemeinen auf die verſchiedne Geneſis der bibliſchen und gnoſtiſchen Idee vom Sohne Gottes aufmerkſam machen. Jene entſprang aus einer Thatſache, aus einer menſchlichen Erſcheinung, welche dem Verſtande vielerlei Anſichten übrig ließ; dieſe aus einer Theorie, welche zum Theil nach einer hiſtoriſchen Verwirklichung ihres Philoſophems gar nicht fragte, auch darauf im Grunde Verzicht leiſten mußte. Jeſus ſelbſt lehrte den Sohn Gottes nicht, ſondern er ſtellte ihn dar, bezeugte ihn, er ſetzte dabei alſo eine Idee desſelben voraus, die eine Volksidee ſein mußte, keine Schulidee ſein konnte, und inſofern dürften wir wenigſtens vom Urchriſtenthume im ſtrengſten Sinne, inwiefern es in der Summe von Vorſtellungen beſtand, welche Chriſtus unmittelbar erzeugte und erzeugen wollte, den gnoſtiſchen Gottesſohn ausſchließen. Ein Simon von Samarien mußte die große Kraft Gottes, die er darſtellen wollte, erſt erklären und aus wiſſenſchaftlichen Unterſcheidungen ausmitteln; dagegen iſt offenbar, wie Jeſus die Idee, der ſeine Perſönlichkeit entſprechen ſollte, entweder vorausſetzte, oder es der letztern überließ, die erſtere von ſelbſt hervorzubringen. Die einzige Stelle, wo

er, aufgefordert durch die Anklage der Blaſphemie, über den Begriff des Sohnes Gottes reflectirt (Joh. X. 35.), beweiſt zur Gnüge, daß er zu ſeiner Anerkennung bloß die Idee eines vor allen bevollmächtigten, geheiligten Gottesgeſandten vorausſetzte, und wir wiſſen, daß er bei der Mehrzahl ſeines Volks auch keine andre vorausſetzen konnte. Da er ſich indeſſen mit vorhandnen Vorſtellungen nur inſoweit begnügte, als ſie der neuen Idee, welche ſein perſönliches Weſen und Wirken erzeugen ſollte, förderlich waren, ſo fragt es ſich nun freilich noch, welche Idee er da gab und behauptete, wo ſie nicht von ſelbſt ſich bilden wollte. Jeſus hat nun aber in keinem Falle gelehrt, der Eingeborne ſei in die Welt gekommen, um ſich ſelbſt zu offenbaren, er hat nie behauptet, wer mich ſiehet, der erkennet den Sohn, ſondern »der ſiehet den Vater«; er hat dem Sohne Gottes und dem Sohne des Menſchen keine doppelte Perſönlichkeit oder zertrennbare Natur gegeben, ſondern von ſich ſchlechthin geſagt, daß er in die Welt, daß er vom Himmel gekommen und vom Vater geſendet ſei, um das Verlorne ſelig zu machen. Damit ſtimmt ja auch die Lehrart der Apoſtel völlig überein, wenn ſie in Chriſto die heilſame Gnade, die Freundlichkeit und Menſchenliebe Gottes erſcheinen laſſen, und inſoweit den unterſchie-

ſchienenen Sohn in Eigenſchaften des Vaters auflöſen; wenn ſie ferner Chriſtum ein Bild des Unſichtbaren nennen, da er nach Grundſätzen der Gnoſis nur ein Bild vom Bilde, ein Abglanz vom Abglanze desſelben oder ein Phantom ſein müßte; wenn ſie weiter das kündlichgroße Geheimniß des Chriſtenthums darin finden, daß Gott im Fleiſche offenbar ward, alſo die Art dieſer göttlichen Offenbarung vielmehr geheimnißvoll finden, als annehmen, es ſeien durch ſie die Geheimniſſe des innern göttlichen Weſens enthüllt worden. Wir könnten zum Belege, daß das N. T. das Daſein des Eingebornen Sohnes in das Daſein und die Erſcheinung des Einzigen Menſchen auflöſe, der das vollendetſte Bild von Gott auf Erden war, noch viele andre Stellen anführen, aber da ſie zweideutiger ſind und ihr Licht erſt aus der Darſtellung des Ganzen erhalten können, weiſen wir vielmehr auf eine ihnen ſcheinbar entgegengeſetzte Lehrart des N. T. hin. Wie vereinigen wir ſie nämlich mit den beſtimmten und feierlichen Erklärungen Jeſu, daß er er vor Abraham war und eine vorweltliche Herrlichkeit beim Vater beſaß? Vorderhand dürfen wir dieſe Erklärungen mit der Erweiterung derſelben, die wir bei den Apoſteln finden, noch keineswegs übereins nehmen. Denn Jeſus legt ſich ſchlechthin das vorweltliche Daſeyn bei, ohne je die

Präexiſtenz ſeiner Gottheit von der ſeiner Menſchheit zu unterſcheiden; er regt gefliſſentlich die Idee an, daß er mehr als Davids Sohn, daß er Davids Herr ſei, er ſucht herrſchende Anſichten abzuweiſen, die ſeinem Selbſtzeugniſſe von Seiten der Schule oder des Volksglaubens widerſprechen dürften, aber er beruft ſich niemals auf einen Act, durch den eine Vereinigung menſchlicher und göttlicher Natur in ſeiner Perſon bewerkſtelligt worden ſei, weder auf ſeine wundervolle Geburt, noch auf ſeine Taufweihe, noch auf etwas dem Aehnliches, ſondern er erwartet den Glauben an ſeine Abkunft vom Vater, lediglich von dem ethiſchen Eindrucke, den ſein Leben, Thun und Lehren machen ſoll. Wohl beruft er ſich auf ſeine Wunderthaten, aber er erwartet auch von ihnen nur da die rechte Wirkung, wo ihr antiſataniſcher Endzweck, wo der gute, heilige Geiſt, deſſen Werke ſie ſind, recht begriffen und gefühlt wird; wohl rechnet er auf die göttliche Gewalt ſeines Worts, aber er thut da, wo die Unſchuld ſeines Wandels wahrgenommen, und doch nicht beherzigt wird, auf alle Beglaubigung ſeiner Würde Verzicht. Er verſichert, es ſei göttliche Gabe, ihm zu glauben, und der müſſe ſelbſt aus Gott ſeyn, der den Geſandten Gottes erkennen wolle; er erklärt endlich die, die da nicht glauben, für ſchon gerichtete, abtrünnige Menſchen. Was

kann es denn nun aber für eine ethiſche Nothwendigkeit geben, zu glauben, daß ein Menſch vom Himmel gekommen, und vor der Welt da geweſen ſei? Wir wiſſen, es giebt eine gewiſſe practiſche Nöthigung zur ſupernaturaliſtiſchen Anſicht gewiſſer menſchlicher Erſcheinungen. Die allgemeine Volksſprache aller Zeiten und Himmelsſtriche, die überall einheimiſche Vorſtellung von Göttern, Engeln in Menſchengeſtalt, von göttlicher oder teufliſcher Zeugung des Einen und des Andern beweiſen dieſe Nothwendigkeit. Allein inwiefern ſie bloß pſychologiſch iſt, verſchwindet ſie allgemach bei den Fortſchritten der Verſtandescultur. Denn ob wir gleich bei allen Fortſchritten in der Naturgeſchichte unſres Geſchlechts auch nicht Eine Individualität deſſelben aus natürlichen und erkennbaren Bedingungen vollkommen zu erklären vermögen, ſo fühlen wir uns doch eben beim Bewußtſein dieſes Unvermögens und bei unſrer demungeachtet immer ſchärfer werdenden Unterſcheidung des unbedingten und bedingten Daſeins um ſo mehr bewogen, auch die Erſcheinungen abnormer Corruption und moraliſcher Virtuoſität ihrer Unerklärbarkeit zu überlaſſen. Dagegen findet der lebendige und liebende Glaube an Gott, unter welchem Volke und in welchem Jahrhunderte er ſich immer erzeugen mag, eine Vereinigung des Göttlichen und

Menſchlichen, die ihm keine Philoſophie vermitteln oder verſtören kann. Der aus Liebe Gläubige mag ſeinen Abſtand von der unendlichen Liebe noch ſo innig und ſchmerzlich fühlen, mag auch den Unterſchied des urſprünglichen und werdenden Guten noch ſo ſcharf denken, im Elemente der Liebe muß er irgendwie und ſo nothwendig göttliche und menſchliche Natur auflöſen und verbinden, als er ſelbſt nach Einſtimmung ſeines Willens in den Allwillen, nach Auflöſung ſeiner Perſönlichkeit in die ewige Güte ſtrebt. Das heißt mit andern Worten nur ſoviel, jemehr er nach eigner Unſchuld ringt, deſto empfänglicher iſt er für ein Ideal vom Menſchen ohne Sünde, oder von menſchlicher Gottheit und göttlicher Menſchheit. Den Glaubenshelden des A. T. giebt daher das N. T. einen idealiſchen Chriſtus in die Seele, und die alte Kirche zweifelte nicht, auch einem Pythagoras, Sokrates und Plato daſſelbe Ideal zu zugeſtehen. Philo ſieht auf die Erzväter ſeines Volks, wie auf urſprünglichreine Menſchen (φυσει καθαρους) mit Bewundrung und Liebe zurück, und Chryſippus der Stoiker dichtete einen vollkommenen Tugendhelden, der in grauer Vorzeit auf Erden gelebt habe, ohne daß ſie auf dieſe Dichtung oder Wahrheit durch irgend ein Prämiſſum ihrer Theorie geführt worden wären. Aber der lebendige Glaube an Gott

muß nicht nur für das Ideal des Menſchen ohne Sünde, auch für ſeine Erſcheinung empfänglicher machen, oder vielmehr wo dieſer erſcheint, muß ſeine Uebernatürlichkeit und Göttlichkeit den gottliebenden Seelen nach dem Grade glaublich werden, in welchem er über ſie eine überwiegende ethiſche Herrſchaft erhält. Die Jünger Jeſu geben es anfangs ſehr deutlich zu erkennen, daß ſie keineswegs wiſſen, warum ſie ihn lieben, ihn glauben. Sie laſſen Alles hinter ſich und folgen ihm zu einer Zeit, wo ihnen noch eine hiſtoriſche Idee auf dem Herzen liegt, mit welcher ihre Anhänglichkeit an den Herrn ringen muß. Früher als ſie ſelbſt gewahret dieſer, daß Kindlichkeit des Gemüths das Element ihres Glaubens iſt, Matth. XI. 25. und ſucht er ſie nun zum Bewußtſeyn ihres Glaubensgrundes zu führen, ſo ſpricht ſichs offen aus, wie es ſeine Lebensworte ſind, was ſie feſſelt und glauben macht Joh. VI. 68. f. Wenn ſie ſpäterhin das Bedürfniß und zugleich die Schwierigkeit fühlen, ihren Glauben mitzutheilen, da begreifen ſie's ſelbſt und ſagen es deutlicher, daß Liebe zu Gott und zum Göttlichen, daß wahre Liebe überhaupt Quelle des Glaubens an den Sohn Gottes ſei. 1. Joh. V. 1—3. 1. Cor. II. 9. Aus dieſem ethiſchen Elemente mußte nun alſo auch die Vorſtellung von der Natur und Würde Jeſu entſpringen,

unter welcher ſie durch ihn eine neue Weltanſicht erhielten, und ihm wiederum die ethiſche Weltherrſchaft zu vermitteln ſuchten. Nothwendig reflectirte ſich in ihren Vorſtellungen von Jeſu eben jene göttliche Gewalt ſeines Weſens, unter welcher ſie ſtanden, und mit dieſer ſupernaturalen Einwirkung Jeſu oder mit der Uebernatürlichkeit ſeiner Unſchuld und Tugend iſt in der That der ganze Supernaturalismus des Chriſtenthums ſchon gegeben. Die allgemeinſte Idee, unter der ſie ihn dachten und gelten machten, war freilich die Heilandsidee, aber der ethiſche Urſprung aller ihrer Ideen gab ſchon dieſer auch einen entſchiednen und originalen Umſchwung. Hatten ſie um ihrer Liebe willen zum Göttlichmenſchlichen, das in Jeſu war, an ſeinem Leiden und Sterben den innigſten Antheil genommen; waren ſie mit dem Auferſtandnen wieder aufgelebt; hatten ſie mit dem Abſcheidenden nichts verloren, da ſein verherrlichter Nahme und ſein verherrlichender Geiſt als Unterpfand des Heils ihnen zurückblieb; hatte ſeine Erniedrigung ihnen die politiſche Hoffnung genommen, aber im Lichte ſeiner Erhöhung dennoch die Kraft einer heilbringenden Begebenheit erhalten, ſo daß ſie ſich jetzt durch dieſe Eindrücke erlöst fühlten, ohne Erlöſung zu ſehen; hatte ſich bei dieſem Umſchwunge ihres Herzens auch ihre ganze Hei-

landsidee dergeſtalt umgeſchwungen, daß ſie nun auch im vorausverkündigten Meſſias überall nur den Verſöhner, den Hohenprieſter oder den Meſſias fanden, deſſen Kennzeichen ihnen im Grunde erſt die Perſönlichkeit Jeſu hergab, daß ſie ferner nun die herrliche Zukunft des Meſſias nur zur Ausführung und Beſtätigung der erſten, belehrenden und züchtigenden, poſtulirten, mithin den herrſchenden Meſſianismus geradezu umkehrten — nun ſo mußte dabei ihre Chriſtologie dem Weſen nach ebenſo urſprünglich werden, als die Unſchuld und Heiligkeit, als die Mittlerfähigkeit Jeſu ſelbſt urſprünglich war. Aber eben um dieſer ethiſchen Heilandsidee Haltung und Ausführung zu geben, mußten ſie die Perſon und Natur Jeſu mit eben der Göttlichkeit ausſtatten, die ſie in ſeinem Werke fanden. Einerſeits erſchien ihnen von ſelbſt im Lichte der Weltverſöhnung auch Weltanfang und Weltzweck ganz anders und neu, ſo daß ſie gedrungen waren, ihre ganze Weltanſicht mit dem Weſen und Wirken des Verſöhners zu verknüpfen; andrerſeits aber mußten ſie ſich des verſöhnenden Eindruckes Jeſu dadurch verſichern, daß ſie ſeine ethiſche Einzigkeit unter der Vorſtellung einer angebornen, weſentlichen, feſthielten. Wiſſenſchaft und Volksglaube kamen ihnen hier entgegen; denn beide hatten gerungen, das Göttliche zu ver-

menſchlichen, das Menſchliche zu vergöttern. Wo es nun galt, der Erſcheinung Jeſu ihr volles Licht und Gewicht zu geben, da konnten ſie nicht eiferſüchtig ſein in Worten und Vorſtellungen mit beiden zuſammen zu treffen; ſie mußten da in allen Fällen die Freude des Paulus empfinden, der unter den Athenienſiſchen Altären den Altar des unbekannten Gottes fand. Sie waren im Grunde nur davon voll »Er wohnete unter uns« und »wir haben Ihn geſehen, unſre Hände haben Ihn betaſtet«; ſie hatten in der Art, wie ſie alle Folgerungen und Vorausſetzungen dieſer einzigen Erfahrung beſtimmen wollten, keine Uebereinſtimmung, ja ſie haben auch durch alle ihre gegebenen Beſtimmungen das Unbegreifliche der Erſcheinung Jeſu, als des Einzigen Unſündlichen, um nichts begreiflicher gemacht, wohl aber die Wirkung derſelben auf das Vielſeitigſte und Vollkommenſte belebt. Nach dieſem Zweck und Werthe müſſen demnach die Mythen und Theologumene beurtheilt werden, in welche das N. T. die Sendung Jeſu einfaßt, Mythen und Theologumene, die inſofern mehr als dieß ſind, inwiefern ſie mit der Erſcheinung des Menſchen ohne Sünde und dem Glauben an ihn ſchon gegeben waren, mithin aus göttlicher Offenbarung entſprangen, und fortwährend die den Geſetzen menſchlichen Anſchauens angemeſſenſten Geſichtspuncte blei-

ben, unter welchen die Offenbarung Gottes im Fleiſch auf uns wirken kann und ſoll.

Es findet ſich allerdings in der apoſtoliſchen Lehre von der Perſon Jeſu keine andre als dieſe Uebereinkunft, daß er der vorausbeſtimmte Chriſt, der Herr aus dem Himmel, der Sohn Gottes im ausnehmenden Sinne ſei, und als ſolcher irgendwie Göttliches und Menſchliches in ſich vereinigt habe, aber eben die Verſchiedenheit, mit welcher ſie dieſe Vereinigung darſtellen und ableiten, löſt ſich in dem practiſchen Glaubensſatze auf, daß unſündliche Menſchheit gleich urſprünglicher, geoffenbarter Gottheit ſei. Wollte Petrus die volle Würde des Verſöhners und den vollen Werth der Verſöhnung (1. I. 19. 20.) ausdrücken, ſo ſtellte er Jeſum als den Vorerkannten Unſchuldigen und Fleckenloſen dar, und es genügte ihm mithin in der ethiſchen Priorität und Einzigkeit Jeſu alle ſeine Würde und Göttlichkeit zu begreifen. Wollte Paulus den Sohn Gottes, den er ankündigte, (Röm. I. 4.) näher beſtimmen, ſo nannte er ihn ausdrücklich die moraliſche Natur (πνεῦμα ἁγιωσύνης im Gegenſatze der ſinnlichen), die dem Davidsſohn von Ewigkeit zugedacht und an ihm durch die Auferſtehung als göttliche Sohnſchaft offenbar worden ſei.

Die Theanthropie war hier alſo etwas Vor-

beſtimmtes, Vorerkanntes, Ausdrücke, unter welchen das N. T. reinintelligibele Thatſachen bezeichnet. Demungeachtet lehrte Paulus, daß im Menſchen Jeſu ſich ein gottgleiches Weſen erniedrigt, Gott ſelbſt ſich offenbart habe, daß namentlich in ihm die Gnade und Menſchenliebe Gottes erſchienen ſei. Es herrſcht nämlich bei ihm ſowie im N. T. überhaupt eine doppelte Darſtellung der Gottmenſchheit. Nach der einen hat der Menſch Jeſus eine göttliche Natur angenommen, die ihm angeboren oder eingeflößt ward durch den heil. Geiſt, nach der andern hat das göttliche Weſen ſich einen dazu vorbeſtimmten Menſchen zum Werkzeuge ſeiner letzten vollkommenſten Offenbarung gewählt; nach der einen iſt das Göttliche, nach der andern das Menſchliche in Jeſu etwas Unperſönliches; immer iſts Eine Perſon, die Beides vereinigt, und es muß alſo auch einen Punct geben, auf welchem Gottheit und Menſchheit ſchlechthin Eins werden. Das N. T. macht dieſen Punct bloß auf eine dem praktiſchen Intereſſe angemeſſene Art bemerkbar. Wenn die meiſten Apoſtel, wenn namentlich Paulus, Petrus und der Verf. an die Hebr. ſich ebenſowenig, als Jeſus ſelbſt es gethan, auf einen Vereinigungsact der göttlichen und menſchlichen Natur (unio personalis, unitio) berufen, wenn ſie es der Gottmenſchheit überlaſſen, ſich

ſelbſt zu beweiſen, wenn ſie den Menſchen in Jeſu vergöttlichen, um ihm die höchſte ethiſche Würde zu ſichern, den Gott in Jeſu vermenſchlichen, um dieſem Gotte die vollkommenſte ethiſche Wirkſamkeit zu vermitteln; wenn ſie wiederum wohl gar erſt eine Gottwerdung Jeſu von gewiſſen Thatſachen, von ſeiner Taufweihe, Verklärung, Auferſtehung ꝛc. ableiten, ſo deuten ſie durch ihre Lehrart wohl genugſam auf eine abſolute Einheit der Gottheit und Menſchheit im ethiſchen Weſen hin. Dieſer Lehrart widerſprach es nun keineswegs, wenn andere oder ſpätere Gläubige Jeſum ohne Zuthun eines Mannes durch die Kraft des heil. Geiſtes geboren ſein ließen. Wir haben kein Merkmal, daß ſolcher Glaube auf hiſtoriſcher Ueberlieferung beruhet hätte; nichts deſtoweniger mußte die Geburt des ſündloſen Adams im Lichte und in der Sprache des Glaubens ſo erſcheinen, wie wir ſie bei Matthäus und Lukas vorgeſtellt finden, ja mit dem Glauben an die Unſündlichkeit Jeſu iſt die Wahrheit jener Dichtung ſchon gegeben. Ebenſowenig ſtand mit dieſer Anthropogonie des neuen Bundes jene Nazareniſche Anſicht in Widerſpruch, nach welcher die Göttlichkeit Jeſu auf einer Theopneuſtie, und zwar der vollkommenſten von allen, beruhete. Eine und dieſelbe Gottmenſchheit oder moraliſche Einzigkeit Jeſu konnte ebenſowohl

von einer in ihrer Art einzigen Inſpiration, als von einer reinen, göttlichen Geburt abgeleitet werden; denn was unſer Herr mit beſondrer Beziehung auf ſeine Wunderwerke ſagte: »von nun an werdet Ihr den Himmel offen, und die Engel Gottes über des Menſchen Sohn auf und niederſteigen ſehen«, das gilt vom vollkommnen Adam im weiteſten Sinne; er berührt auf allen Puncten ſeines Seins und Wirkens die unbegreifliche, höhere Welt, und ſeine wundervolle Geburt, Weihe, Auferſtehung und Himmelfahrt konnten, jede in beſondrer Rückſicht, für die Hauptvollziehung ſeiner Verbindung mit Gott gelten. Endlich aber mußte ſich von der Erſcheinung des Heilands auch eine Kosmogonie des N. Bundes reflectiren, wie wir ſie im Prologe des Johanneiſchen Evangel. finden. Es liegt in der Natur des Glaubens, daß er von dem Puncte aus, wo er neu entſpringt, ein neues Licht über die ganze Glaubenswelt ergießt; und bedarf es wirklich zur Erhaltung und Belebung jeder religiöſen Idee einer allſeitigen Ausführung und Anwendung derſelben, ſo bildet ſich mit dem Zirkel von Nebenideen, mit welchem die Reflexion eine praktiſche Hauptidee umſchließt, von ſelbſt eine Theologie in und neben der Religion, eine geoffenbarte, höhere Theologie, die ſich zur niedern ebenſo, wie der bibliſche Mythus zum heidniſchen

verhält. Aus dem Glauben an den Weltheiland mußte nicht nur eine neue Anſicht von der Weltvollendung, ſondern auch vom Weltanfang, eine neue Anſicht von der Vergangenheit wie von der Zukunft entſpringen, und zwar auf die Einheit des Heilands und Schöpfers gegründet ſein. So entſtand das heilige Theologumen des Johannes, welches unverkennbar auf die Moſaiſche Schöpfungsgeſchichte zurückweiſt. Hatte dieſe die Einheit des Gottes Abrahams und des Weltſchöpfers, mithin die Einheit des Weltzwecks dem Hebräer einprägen ſollen, ſo ſollte nun der Zuſammenhang des neuen Bundes mit dem uranfänglichen Plane und Weſen Gottes ins Licht treten; hatte dieſe ſchon durch die Stellung, die ſie der Schöpfung des natürlichen Menſchen gab, den ethiſchen Sinn aller Schöpfung, nämlich den Zweck Gottes, ſeinen Geiſt und ſein Ebenbild fortzupflanzen, im Dunkeln angedeutet, ſo ſollte nun in der Menſchwerdung des lebendigen Gottes die Menſchheit als Grund, Mittel und Ziel aller göttlichen Offenbarungen und Schöpfungen erſcheinen. Obwohl Johannes mit dem Logos einen Ausdruck vom Endlichen Gotte gewählt hatte, der zu ſeiner Zeit in den Jüdiſchen Schulen gäng und gebe war, ſo unterſcheidet ſich doch ſeine Logoslehre theils durch das »im Anfang war das Wort«, theils und

noch mehr durch das Fleiſchwerden des Worts von aller damaligen Scholaſtik. Das Wort iſt das geoffenbarte und offenbarende Göttliche ſchlechthin. Es war im *Anfang* bei *Gott*, denn es ruhet in Gott ein ewiges Urbild der Menſchheit; *und Gott war das Wort*, denn der ethiſche Adam Kadmon oder Protos Anthropos *) iſt Gotte ſelbſt gleich. *Und alle Dinge ſind durch daſſelbige gemacht.* Wenn dieß im alten Bunde eine bloß phyſiſch-theologiſche Bedeutung hatte, ſo bekam es im neuen, wo das Wort Gottes mit dem eingebornen Sohne Gottes Eins war, eine weit höhere. Sollte nämlich der ſittliche Zweck der göttlichen Schöpfung, Erhaltung und Regierung fühlbar werden, ſo mußte ſie ein Werk der Offenbarung oder deſſelbigen Logos ſein, der von jeher Licht und Geiſt in die Welt gebracht hatte, und in der Fülle der Zeit zur Vollendung aller göttlichen Offenbarung Menſch ward, mit der Herrlichkeit des eingebornen Sohnes als lebendige Gnad' und Wahrheit auf Erden

---

*) S. Theodoret. Fab. Haer. Opp. Schulze p. 306. T. IV. Οἱ δὲ Σηθιανοὶ, οὓς Ὀφιανοὺς ἢ Ὀφίτας τινὲς ὀνομάζουσιν, Ἄνθρωπον καλοῦσι τὸν τῶν ἁπάντων θεὸν, φῶς αὐτὸν πάλιν ἐπονομάζοντες, καὶ μακάριον καὶ ἄφθαρτον ἀποκαλοῦντες, καὶ ἐν Βυθῷ τὴν οἴκησιν ἔχειν διαβεβαιούμενοι.

wandelte; denn im Menſchen nur offenbart ſich der wahre Gott vollkommen, im Menſchen nur giebt es den eigentlichen Endpunct alles zeitlichen Wirkens und Schaffens Gottes. Darum war der natürliche Adam das letzte Geſchöpf und der Schöpfung Herr, darum der höhere oder der Uradam kein Geſchöpf, ſondern vor allen Geſchöpfen, und ſelbſt Schöpfer aller Dinge. So erklären ſich der Logos und der Sohn Gottes wechſelſeitig, und die Idee des Menſchen als Werkzeugs und Zwecks aller göttlichen Offenbarung iſt es im Grunde, was Johannes von Damask andeutet, wenn er Exϑ. IV. 4. auf die Frage, warum wohl der Sohn Gottes, und nicht der Vater oder der Geiſt Menſch geworden ſei, die Antwort giebt — *ἵνα μείνῃ ἡ ἰδιότης ἀκίνητος. υἱὸς γὰρ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ υἱὸς ἀνθρώπου γέγονεν — ὀυκ ἐκστὰς τῆς υἱϊκῆς ἰδιότητος — ἐνηνθρώπησε δὲ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵν' ἐφ' ᾧπερ ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον, πάλιν ἀυτον χαρίσηται.*

Mit eifriger und glücklicher Wachſamkeit hat denn die Kirche auch von dieſer Seite den ethiſchen Character der chriſtlichen Theogonie wahrgenommen. Die abweichenden Lehren der Apoſtel, die ſich nur in der praktiſchen Idee von der ethiſchen Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in Jeſu vollkommen vereinigten, waren gar bald vereinzelt worden, und ſchon

ehe die Theopaſchiten, Adoptianer, Doketen rc
in der Kirche nahmhaft wurden, herrſchten ihr
Anſichten da und dort unverkennbar vor. In
5. Gleichniſſe des Hermas wird Jeſus vom vor
weltlichen Sohne Gottes oder vom heil. Geiſte
wie er daſelbſt heißt, als Adoptivſohn unter
ſchieden, und alle ſeine Göttlichkeit nur darau
beſchränkt, daß er jenen heiligen Geiſt in ſic
aufgenommen, ihn nie betrübt hat, und durc
unentweihtes Leben Miterbe göttlicher Herrlich
keit geworden iſt. Dagegen herrſcht in ſeh
alten chriſtlichen Schriften, namentlich in de
Diatheken der Patriarchen ſchon jene Anſicht vo
der Perſon Jeſu vor, die in gleichem Grad
ſeiner Menſchheit Abbruch thut. Gott nahm
einen Leib an, und aß und trank mit den Men
ſchen, Gott erſchien auf der Erde in menſchli
cher Geſtalt — dieß ſind da die gewöhnliche
Umſchreibungen der Sendung Jeſu, ja im 4. S
des Levi iſt von den Leiden des Höchſten (πα
θος Ὑψιςου *) die Rede. Keine dieſer Lehr
arten, die ſich beide ſpäterhin im Neſtoriani
ſchen und Eutychianiſchen Begriffe feſter be

---

*) S. m. Abh. de testamm. Patr. p. 29. Vergl. Fabr
Cod. Pseudep. I. p. 1128. — ὅτε δὲ κατ᾽ ἀνατολὰς ὕδω
καθαρὸν ἐξελεύσεται, τότε ὁ Θεὸς ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωπ
ἀναδέξεται πάσας τὰς ἀνομίας τοῦ κόσμου ἐις ἑαυτὸ
ἐν τῷ ἀνασκολοπίζεσθαι αὐτὸν ὑπό τῶν ἱερέων τοῦ νόμου.

ſtimmten, durfte allgemein und kirchlich werden, wenn namentlich im Abendlande, wo überhaupt auf Lehrart weit mehr ankam als im Orient, der Glaube an Jeſum das practiſche Leben und die ethiſche Wirkung behalten ſollte, die er zum Heil der Menſchheit behalten hat. Es kam zu dieſem Behufe darauf Alles an, einen Begriff auszumitteln, der die verſchiednen Vorſtellungen der Apoſtel dergeſtalt in Einigung brachte, daß der Menſchheit, die in Jeſu erſchienen war, die höchſte Clarheit und Würde, der Gottheit aber, die in ihm ſich offenbarte, die anziehendſte und andringlichſte Kraft blieb. So konnte denn nur durch die Vorſtellung von der ungetrennten Union der Offenbarungsglaube und der Supranaturalismus des Chriſtenthums überhaupt, nur durch den Begriff der unvermiſchten Vereinigung beider Naturen in Chriſto der ethiſche Supranaturalismus gerettet werden; ſo mußte denn ſchon der monophyſitiſche Streit, bei welchem es auf das kündlichgroße, und in gewißem Betracht einzige Myſterion des Menſchen ohne Sünde, oder des Gottes im Fleiſche ankam, der heftigſte und peinlichſte von allen werden; ſo waren die Fragen, ob Maria Gottesgebärerin ſei, und Chriſtus zwei Naturen oder eine, zwei Willen oder einen habe, zu ihrer Zeit von höchſtem Gewicht; ſo muß uns aber auch der Kirchen-

begriff von der perſönlichen Union dazu anhalten, die wechſelwirkende Beweiskraft und nothwendige Einheit, welche zwiſchen der Gottheit und Unſündlichkeit Jeſu ſtatt findet, wahrzunehmen, da ja überall nur dem Offenbarungsglauben Feſtigkeit und Fruchtbarkeit zuzutrauen iſt, der aus der innigſten Bekanntſchaft mit der reinen Menſchlichkeit des Heilands, aus dem ethiſchen Eindrucke ſeines Characters und Lebens hervorgieng. *)

Dieſer ethiſchen Beſchaffenheit der chriſtlichen Theogonie that auch weder die bibliſche, noch die kirchliche Lehre vom Geiſte irgend einen Eintrag; und wie wenig die trilogiſche Tauf- und Segensformel des N. B. auf einer geoffenbarten Metaphyſik des göttlichen Weſens beruhe, ergiebt ſich am Beſten aus Vergleichung der bibliſchen Vorſtellungen ſelbſt, deren Summe jene Formeln ausdrücken. Einmal wird die Lehre von Vater, Sohn und Geiſt nirgends im N. T. für ein gleiches Myſterion, wie die Offenbarung Gottes im Fleiſch iſt, erklärt, ſondern vorausgeſetzt, daß ſie ſich aus

*) Muſterhaft iſt in dieſer Hinſicht eine Predigt des vom evangeliſchen Geiſte, wie Wenige, durchdrungnen Dräſeke, »Wie dünket Euch um Chriſto« — in den Hinweiſungen auf das Eine, was noth iſt. S. 153.

dem Glauben an Chriſtum, und aus den geglaubten Thatſachen des Chriſtenthums von ſelbſt ergeben müſſe. Dabei führt es auch auf keine Verhältniſſe hin, durch welche die innere Coexiſtenz der drei Perſonen beſtimmt würde; denn die Zeugung des Sohns, der Ausgang und die Sendung des Geiſtes beziehen ſich da auf offenbarende, nicht auf geoffenbarte Thatſachen, und ſo beſtimmt Vater, Sohn und Geiſt in den Verhältniſſen der Offenbarungsweiſe unterſchieden werden, ſo vielfältig zerfließt ihr perſönlicher Charakter wieder, ſobald ſie außer dieſer Beziehung gedacht werden. Der Logos wird vom Johannes ſo beſchrieben, daß er als Perſon gedacht, die Perſönlichkeit des Geiſtes ausſchließt; denn in ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menſchen. Iſt nämlich Logos die Offenbarung Gottes ſchlechthin, ſo enthält er in ſich nicht nur die äußere, ſondern auch die innere Offenbarung, Leben und Licht, den Sohn und den Geiſt, oder dieſe ſind neue Hypoſtaſen, die aus ihm fließen. Daher unter der Vorausſetzung geoffenbarter Verhältniſſe im göttlichen Weſen die Valentinianer mit Recht aus dieſer Stelle eine göttliche Dyas oder eine Tetraktys herleiten konnten. Der hypoſtatiſche Unterſchied des V. S. und G. geht auch auf andre Weiſe verloren. Weit öfter noch als drei werden

zwei unterſchieden, Vater und Sohn, Ein Gott, aus welchem, und Ein Herr, durch welchen alle Dinge ſind, Ein Gott und Ein Mittler, der Menſch Jeſus Chriſtus. Wiederum ſendet der Vater nicht nur den Sohn, und läßt den Geiſt von ſich ausgehen, ſondern er ſelbſt macht auch Wohnung bei den Menſchen; und der Sohn theilt nicht nur den Kindern des Vaters Geiſt und das ewige Leben mit, ſondern er iſt ſelbſt dieſes ewige Leben, denn wer den Sohn hat, der hat das Leben. Endlich wird ja auch, auf daß Gott Alles in Allem ſei, der Sohn dem Vater untergeordnet werden — eine Unterordnung, welche in jedem Falle darauf hindeutet, daß die perſönliche Mehrheit im göttlichen Weſen nur in und mit der Offenbarung beſtehe. Dieß war es, was Mich. Serveto fühlte, wenn er die Trinität für eine zeitliche, veränderliche Oekonomie *) erklärte, welche Gott zum Behuf der Offenbarung in ſeinem Weſen eingerichtet habe. Er verkannte es, daß die zeitliche Offenbarung ſelbſt eine unzeitliche vorausſetzt, daß die Diſpoſitionen **) Gottes zu ſeiner

*) De Trin. erroribus lib. III. — et sic tunc cessabit trinitatis oeconomia.

**) Ib. lib. VII. — istae enim duae regulae sunt infallibiles: prima, quod naturam Dei dividere non

Offenbarung, ſowie ſie keinen willkürlichen Zweck haben, auch an ſich des unveränderlichen göttlichen Weſens theilhaftig ſein müſſen; allein er deutete doch, indem er überall nur die ewige, nicht die weſenhafte Perſonalität des Sohnes läugnete, und persona *) im urſprünglichen Wortſinne nahm, den praktiſchen Sinn und Werth ſowohl der bibliſchen als auch mittelbar der kirchlichen Dreifaltigkeitslehre an. Sollte die beſondre Offenbarung des Menſchen ohne Sünde zu ihrem Zwecke dienen, ſo mußte in ihrem Lichte der allgemeine Grund und die doppelte Art der göttlichen Offenbarung überhaupt erkannt werden, und es kam daher Alles darauf an, den drei Ideen Gottes, Vater Sohn und Geiſt, gleiche Göttlichkeit und Selbſtſtändigkeit zu geben. Soll der Grund alles göttlichen Wirkens oder die zuvorkommende, berufende Vaterliebe, die im Eingebornen Sohne offenbar wird, von den Menſchen recht erkannt und verehrt werden, ſo muß ihnen dieſer Sohn

---

possumus, secunda, id quod naturae (divinae) accidit, dispositio est. Vergl. Mosheim Geſch. des Mich. Serveto S. 26.

*) Ib. lib. I. — Significatio vocis *persona* est latinis ita per se nota, ut aliquis diabolus eis suggesserit mathematicas fingere personas et *pro personis imaginarias et metaphysicas res* nobis obtrudere.

ſelbſt nicht nur für eine Idee gleichen göttlichen Weſens gelten, ſo muß ihnen nicht nur der Gott in der Zeit und Geſchichte, der Schöpfer, Erhalter, Regierer ebenſo anbetungswürdig wie der Vater erſcheinen, ſondern ſie müſſen dann auch an den innern Gott, der vom Vater und Sohne ausgehet aber nicht im Fleiſche erſcheint, an den im Gewiſſen richtenden und tröſtenden, an den heiligen Geiſt glauben lernen; denn nur indem ſie dieß dreifache Göttliche richtig unterſcheiden und gleich göttlich verehren, werden ſie zu ihrem Heile auf das dreifache Menſchliche, auf das, was ſie von Natur, was ſie in der Zeit, und was ſie nach dem Geiſte ſind, auf ihre natürliche, verlorne und neue Unſchuld und Göttlichkeit aufmerkſamer werden.

Doch da ich über dieſen Gegenſtand eine gründlichere Belehrung anderswoher erwarte, ſo möge dieſe Andeutung für jetzt hinreichen, auch den Begriff der chriſtlichen Trinität aus dem Gebiete der logiſch-metaphyſiſchen Theogonie zu retten.

UNIVERSITY OF CHICAGO
50 707 114

BT
123
.N73

Nitzsch, Karl Immanuel
Theologische studiem

19402

19402

UNIVERSITY OF CHICAGO
50 707 114